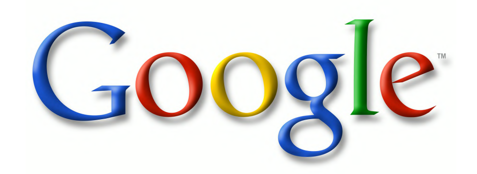
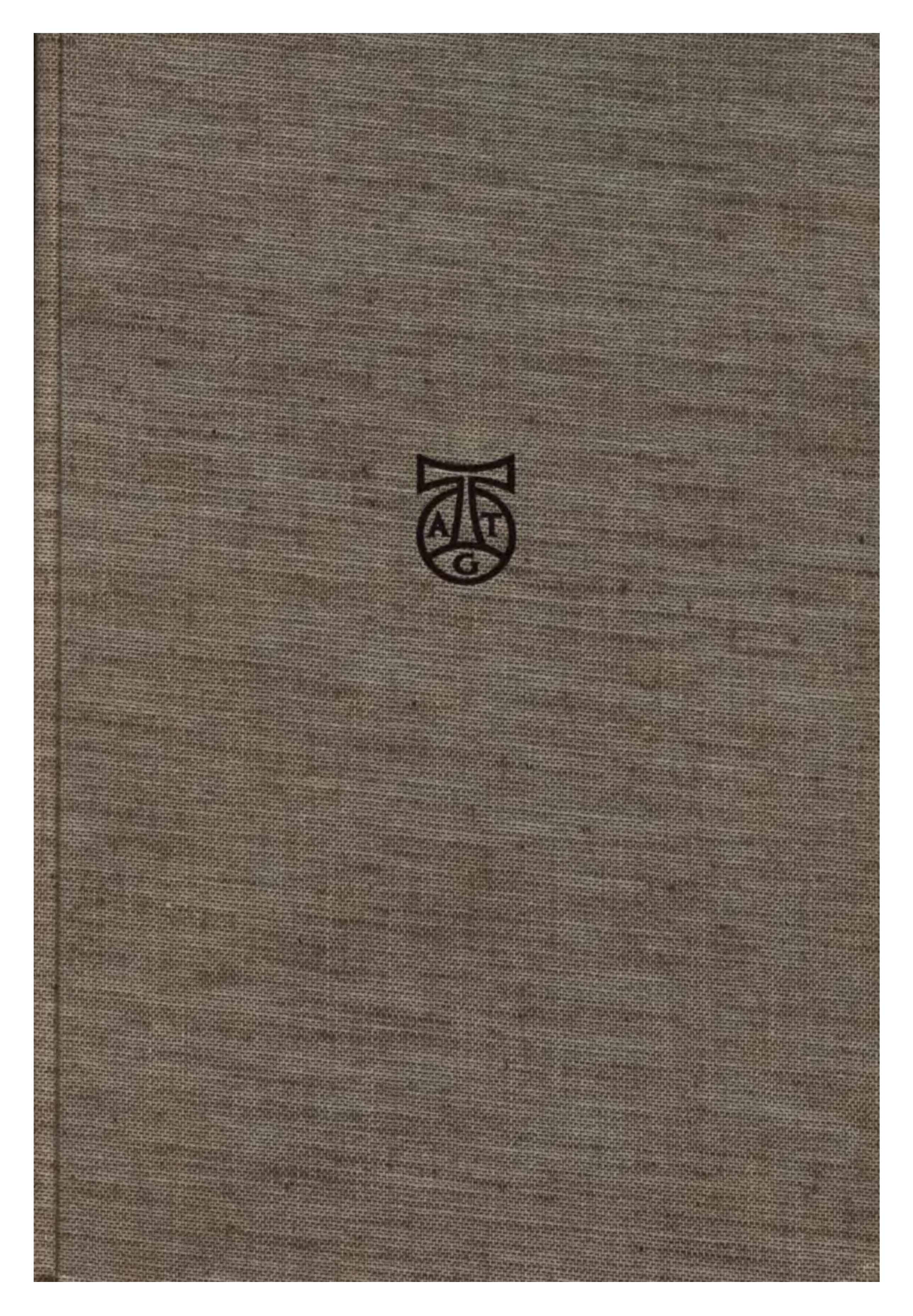
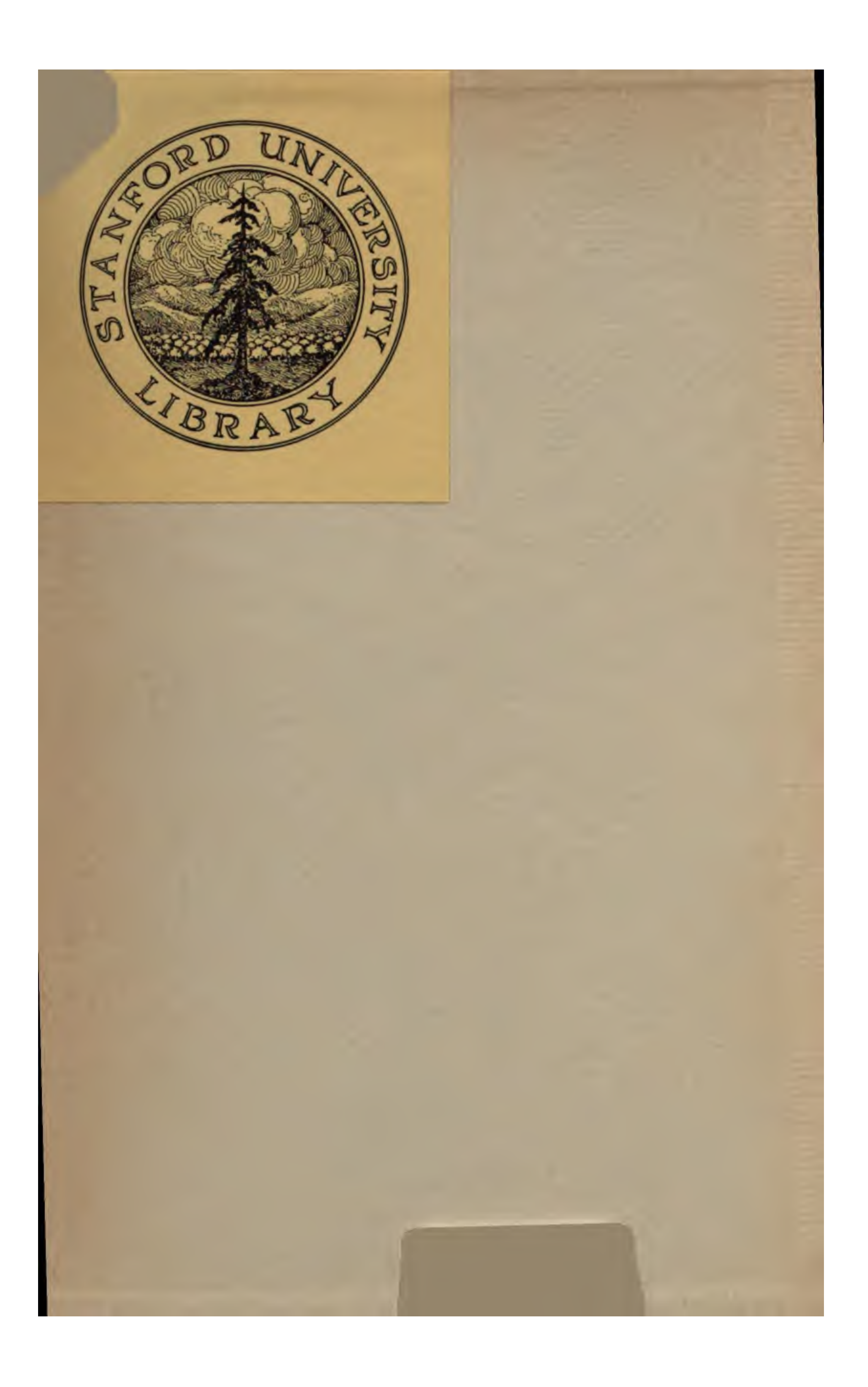

Google


A
T
G


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY

# Zeitschrift

für die

# neutestamentliche Wissenschaft

und

# die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**Dr. ERWIN PREUSCHEN**

---

Vierter Jahrgang
1903

GIESSEN
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1903.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

**H. Usener**, Geburt und Kindheit Christi . . . 1
**P. Corssen**, Die Urgestalt der Paulusakten . . . 22
**E. Schwartz**, Zu Eusebius Kirchengeschichte . . . 48
**E. Preuschen**, Bibelcitate bei Origenes . . . 67
**P. O. Schjött**, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm 1,18—20) . . . 75
**E. C. Butler**, An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis . . 79
**E. Preuschen**, Miscellen . . . 88
**Chr. A. Bugge**, Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde . . . 89
**F. Kattenbusch**, Der Märtyrertitel . . . 111
**W. Soltau**, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte . . . 128
**P. Corssen**, Zur Chronologie des Irenäus . . . 155
**E. Vischer**, Die Zahl 666 Apc 13, 18 . . . 167
**E. Nestle**, Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts . . . 175
**D. G. Linder, O. Holtzmann, K. G. Goetz**, Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . 179
**M. Foerster**, Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle . . . 186
**E. Nestle**, Zur Genealogie in Lukas 3 . . . 188
**A. Sulzbach**, „Die Schlüssel des Himmelreichs" . . . 190
**A. Deissmann**, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie . . . 193
**M. L. Strack**, Die Müllerinnung in Alexandrien . . . 213
**H. Hauschildt**, πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr. . . . 235
**E. Rodenbusch**, Die Komposition von Lucas 16 . . . 243
**E. Nestle**, Neue Lesarten zu den Evangelien . . . 255
**P. Corssen**, Zur Verständigung über Apok 13, 18 . . . 264
**K. Hoss**, Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II . . . 268
**E. Nestle**, Ein Andreasbrief im Neuen Testament? . . . 270
„ , Sykophantia im biblischen Griechisch . . . 271
„ , Der süße Geruch als Erweis des Geistes . . . 272
**G. Hoffmann**, Zwei Hymnen der Thomasakten . . . 273
**W. Ernst**, Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte . . . 310
**A. Di Pauli**, Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus . . . 321
**F. C. Conybeare**, The authorship of the „Contra Marcellum" . . . 330
**H. Waitz**, E. Parallele zu d. Seligpreisungen aus e. außerkanon. Evangelium . . . 335
**P. Fiebig, G. Klein**, Kappôres . . . 341
**E. Nestle**, Zum Zitat in Eph 4, 8 . . . 344
„ , Eine kleine Interpunktionsverschiedenh. i. Martyr. d. Polykarp. . . . 345
„ , Zu Mt 28, 18 . . . 346
„ , Marcus colobodactilus . . . 347
„ , Zum Namen der Essäer . . . 348
„ , Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clem. Alex. . . . 349
**H. Willrich**, Zur Versuchung Jesu . . . 349
**E. Nestle**, Zu S. 260 . . . 350
**J. Leipoldt**, Bruchstücke von zwei griech.-kopt. Handschr. des NT . . . 350
**E. Preuschen**, Eine Tridentiner Bibelhandschrift . . . 352



Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

# Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser.


Seite

**Bugge, Chr. A.**, Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde . . . . . 89

**Butler, E. C.**, An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis . . 79

**Conybeare, F. C.**, The authorship of the „Contra Marcellum" . . . . . . . . . 330

**Corssen, P.**, Die Urgestalt der Paulusakten . . . . . . . . . . 22

„ , Zur Chronologie des Irenäus . . . . . . . . . . 155

„ , Zur Verständigung über Apok 13, 18 . . . . . . . . . . 264

**Deissmann, A.**, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie . . . . . . . 193

**Di Pauli, A.**, Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus . . . . . . . . . 321

**Ernst, W.**, Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte . . . . . . . . . . 310

**Fiebig, P.**, Kappôres . . . . . . . . . . 341

**Foerster, M.**, Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle . . . . . . . . . . 186

**Goetz, K. G.**, Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . . . . . . . 181

**Hauschildt, H.**, πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr. . . . . . 235

**Hoffmann, G.**, Zwei Hymnen der Thomasakten . . . . . . . . . . 273

**Holtzmann, O.**, Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . . . . . . . 181

**Hoss, K.**, Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II . . . . . . . 268

**Kattenbusch, F.**, Der Märtyrertitel . . . . . . . . . . 111

**Klein, G.**, Kappôres . . . . . . . . . . 343

**Leipoldt, J.**, Bruchstücke von zwei griech.-kopt. Handschr. des NT . . . . . . . 350

**Linder, D. G.**, Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . . . . . . . 179

**Nestle, E.**, Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts . . . . . 175

„ , Zur Genealogie in Lukas 3 . . . . . . . . . . 188

„ , Neue Lesarten zu den Evangelien . . . . . . . . . . 255

„ , Ein Andreasbrief im Neuen Testament? . . . . . . . . . . 270

„ , Sykophantia im biblischen Griechisch . . . . . . . . . . 271

„ , Der süße Geruch als Erweis des Geistes . . . . . . . . . . 272

„ , Zum Zitat in Eph 4, 8 . . . . . . . . . . 344

„ , Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit i. Martyr. d. Polykarp . . . 345

„ , Zu Mt 28, 18 . . . . . . . . . . 346

„ , Marcus colobodactilus . . . . . . . . . . 347

„ , Zum Namen der Essäer . . . . . . . . . . 348

„ , Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clem. Alex. . . . . . . . . 349

„ , Zu S. 260 . . . . . . . . . . 350

**Preuschen, E.**, Bibelcitate bei Origenes . . . . . . . . . . 67

„ , Miscellen . . . . . . . . . . 88

„ , Eine Tridentiner Bibelhandschrift . . . . . . . . . . 352

**Rodenbusch, E.**, Die Komposition von Lucas 16 . . . . . . . . . . 243

**Schjött, P. O.**, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm 1, 18—20) . . 75

**Schwartz, E.**, Zu Eusebius Kirchengeschichte . . . . . . . . . . 48

**Soltau, W.**, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte . . . . . . . . . 128

**Strack, M. L.**, Die Müllerinnung in Alexandrien . . . . . . . . . . 213

**Sulzbach, A.**, „Die Schlüssel des Himmelreichs" . . . . . . . . . . 190

**Usener, H.**, Geburt und Kindheit Christi . . . . . . . . . . 1

**Vischer, E.**, Die Zahl 666 Apc 13, 18 . . . . . . . . . . 167

**Waitz, H.**, E. Parallele zu d. Seligpreisungen aus e. außerkanon. Evangelium . . 335

**Willrich, H.**, Zur Versuchung Jesu . . . . . . . . . . 349

# Geburt und Kindheit Christi.[1]

Von H. Usener in Bonn.

## I

Die Lehre und das Leiden unseres Heilands waren längst Gegenstand schriftlicher Überlieferung geworden, ehe man dazu schritt, das Bild seines Lebens nach dem Anfang hin abzurunden. Nicht nur Marcus sondern sogar noch der, inhaltlich betrachtet, jüngste Evangelist Johannes setzen mit der Wirksamkeit des Täufers Johannes ein. Nur die Evangelien des Matthäus und Lukas berichten von der Geburt und Kindheit Christi. Aber diese beiden Berichte weichen weit, ja in unvereinbarer Weise von einander ab.

1. Matthäus erzählt 1, 18—25 summarisch: Maria von Joseph gefreit (μνηςτευθείςης) sei, bevor die beiden Gatten sich vereinigt hätten (ϲυνελθεῖν: Heimführung oder eheliche Beiwohnung?), schwanger erfunden worden vom heiligen Geist; ihr Mann, da er auf das Gesetz hielt (δίκαιος ὤν) und doch sie nicht an den Pranger stellen wollte, habe den Entschluß gefaßt, sich in aller Stille von ihr zu trennen; da habe sich ihm

[1] Der folgende anspruchslose Versuch, von dem Stand der Fragen über die Geburt und Kindheit des Heilands eine knappe Übersicht zu geben, war für die *Encyclopaedia biblica* von T. K. Cheyne und J. S. Black geschrieben, wo er III S. 3340 ff. in englischer Bearbeitung erschienen ist. Auf den besonderen Wunsch des Herausgebers dieser Zeitschrift wird er mit freundlicher Erlaubnis des englischen Verlegers hier in seiner ursprünglichen Fassung vorgelegt. — Von den Vorarbeiten seien hier die wichtigsten ein für allemal genannt: D. F. Strauß, Leben Jesu 1835 u. ö., für das deutsche Volk bearbeitet 1864. E. F. Gelpke, Die Jugendgeschichte des Herrn. Bern 1841. P. Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, christologische Studie. II. Aufl. Freiburg i. Br. 1896. Alfred Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Band X Heft IV). Leipzig 1897. Ludwig Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Göttingen 1900. Joh. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas, kritisch untersucht: Jahrbücher für protestantische Theologie XVII (1891) S. 192—261. A. W. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi. Leipzig 1869.

ein Engel des Herrn im Traume gezeigt mit den Worten 'Joseph Sohn Davids, scheue dich nicht, dein Weib Mariam zu dir zu nehmen (παραλαβεῖν); denn was in ihr gezeugt ist, stammt aus dem heiligen Geiste; sie wird einen Sohn gebären und du sollst ihn mit dem Namen Jesus benennen, denn er wird sein Volk erretten von seinen Sünden'. Darin findet der Evangelist die Erfüllung der von Jesaias 7, 14 gegebenen Prophezeiung, welche nur in der Fassung der LXX ('Jungfrau' statt 'junges Weib') herangezogen werden konnte. Er fährt dann fort: Joseph habe, aus dem Schlafe erwacht, nach der Anordnung des Engels gehandelt, und sein Weib zu sich genommen, aber ihr nicht ehelich beigewohnt bis daß sie einen Sohn (*CDL* 'ihren erstgeborenen Sohn' nach Lc) geboren, den er Jesus nannte. Nun erst erfahren wir den Schauplatz und die Zeit dieser Vorgänge: es war Bethlehem in Judaea, wo Jesus geboren ward, und die Regierungszeit des Herodes (2, 1). Die Göttlichkeit des Knäbleins wird alsbald durch ein Zeichen bekräftigt. Magier (ihre Zahl wird nicht genannt) aus dem Osten trafen in Jerusalem ein und fragten: Wo ist, der (eben) geboren ist zum König der Juden? wir haben seinen Stern im Osten gesehn und sind gekommen, ihn zu verehren. Bestürzt über diese Kunde beruft Herodes alle Oberpriester und Schriftgelehrten, und diese erklären unter Berufung auf Micha 5, 1 Bethlehem in Judaea als den Ort, wo der den Juden verheißene Messias geboren sein müsse. Nachdem er von den Magiern sich über die Zeit, wo der Stern aufgegangen, unterrichtet, entläßt er sie mit dem Auftrage, genaue Erkundigungen über das Knäblein einzuziehen und ihm zu überbringen. Der Führung des Sternes folgend, bis er stehen geblieben, gelangen sie zu dem Hause Josephs (2, 11 εἰς τὴν οἰκίαν), finden das Knäblein mit seiner Mutter Maria, fallen vor ihm nieder, um es zu verehren, und überreichen ihm aus ihren Schatzkästen Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhen. Durch einen Traum gewarnt kehren sie jedoch nicht zu Herodes zurück, sondern wählen einen anderen Weg zur Heimreise. Auch dem Joseph erschien ein Engel des Herrn und mahnte ihn, mit dem Kind und der Mutter nach Ägypten zu fliehen, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Das tat er und blieb in Ägypten, bis Herodes gestorben war: wodurch sich das Wort des Osea 11, 1 erfüllte 'aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen'. Herodes aber ließ in ohnmächtigem Grimme alle Kinder von zwei Jahren und darunter, der Zeitangabe der Magier entsprechend, in Bethlehem und Umgegend schonungslos töten. Das Zeichen zur Rückkehr aus Ägypten erhält Joseph wiederum durch einen Engel im Traume. Aber da er vernimmt,

daß Herodes' Sohn Archelaos jetzt über Judaea herrsche, fürchtet er sich nach Judaea (d. h. nach Bethlehem) zurückzukehren, und wendet sich gemäß einer neuen Traumoffenbarung in das Galiläische Land, wo er sich in Nazareth ansiedelt.

Wenn man in Abzug bringt, was Schriftgelehrsamkeit aus dem alten Testament herangeholt hat, bleibt in diesem Bericht des Mt nichts übrig, was nicht aus lebendiger Überlieferung, will sagen aus volkstümlicher Sage geschöpft sein könnte. Ja die Ungenauigkeiten und Unklarheiten, welche den Erklärer stören und am schärfsten von Conrady hervorgehoben sind, scheinen eine schriftliche Vorlage auszuschließen und erklären sich am ungezwungensten aus der sorglosen Wiederholung mündlicher Überlieferung.

2. Einen ganz verschiedenen Eindruck macht der Bericht des Lucas 1, 5—2, 50. Er ist ein Erzeugnis schriftstellerischer Kunst, und diese Kunst macht sich geltend nicht nur in der Nachbildung hebräischer Psalmenform, sondern vor allem im ganzen Aufbau der Erzählung. Der Verfasser baut seine Geschichte auf den durch das Evangelium gegebenen Voraussetzungen auf, daß die Tätigkeit Johannes des Täufers vorbildlich dem Auftreten Jesus' voranging und daß in Jesus der von den Juden erwartete Messias erschienen war; die Geschicke der beiden, des Heilands und seines Vorläufers, sucht er nun von ihrer Geburt, ja vom Mutterleibe an mit einander zu verschlingen.

Ausführlich wird erzählt, wie dem greisen Priester Zacharias, während er den Tempeldienst versieht, der Engel Gabriel erscheint und ihm verkündet, daß seine bis in ihr hohes Alter zur Unfruchtbarkeit verurteilte Frau Elisabeth ihm einen Sohn gebären werde, der im Geiste und in der Kraft des Elias vor dem Herrn einherziehen und ihm sein Volk bereiten werde. Die ungläubige Verwunderung des Zacharias wird durch plötzliche Unfähigkeit der Sprache bestraft. Sein Weib aber wird schwanger und hält sich fünf Monate vor den Leuten verborgen. Da, während diese in ihrem sechsten Monate ging, erschien derselbe Engel Gabriel der mit Joseph verlobten aber noch unvermählten Maria, um ihr die Botschaft zu überbringen, daß sie empfangen und einen Sohn gebären werde, dem es bestimmt sei auf dem Throne seines Vaters David in Ewigkeit zu herrschen. Verwundert, da sie sich noch Jungfrau weiß, wird sie vom Engel belehrt, daß sie ihre Leibesfrucht dem heiligen Geiste verdanken werde. Zugleich wird sie auf das bevorstehende Mutterglück ihrer Verwandten Elisabeth hingewiesen. In ihrem Glücksgefühl sucht Maria die Verwandte im Gebirgsland Judaea's auf und wird

von dieser prophetisch als die Gebenedeite des Herrn begrüßt; vor Freuden hüpft selbst der ungeborene Johannes im Mutterleibe. Es folgt dann der dem Lobgesange der Hanna (I Sam 2, 1 f.) nachgebildete, etwas sehr unbestimmte, aber echt hebräische Psalm, das berühmte *Magnificat* (1, 46—55). Nach den Bemerkungen Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. XVII 197 ff.) hat D. Völter (Theologisch tijdschrift XXX 254—6) den zwingenden Beweis erbracht, daß dieser Psalm nicht, wie die handschriftliche und kirchliche Überlieferung will, der Maria, sondern der Elisabeth gehört, und Harnack hat kürzlich die Frage zum Abschluß gebracht, indem er sowohl das handschriftliche *Maria* als das an dessen Stelle von manchen alten Zeugen gelesene *Elisabeth* als glossematischen Eindringling und als echte Überleitung zum Psalm lediglich die Worte καὶ εἶπε feststellte, als deren Subjekt sich nun durch den Zusammenhang von selbst Elisabeth ergibt (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 538 ff.). Nach drei Monaten kehrt Maria zurück und es ereignen sich nun die Vorgänge bei der Beschneidung und Namengebung des Johannes, die unerwartete Wiederkehr der Sprache bei Zacharias und sein Lobgesang (1, 67—79), der gleichzeitig dem Messias und dem Sohne, der diesem die Wege bereiten soll, gerecht wird. Mit einem kurzen Satze über die Jugend und den Aufenthalt des Johannes in der Wüste schließt der Vorbericht über Johannes.

Die Geburt Jesus' zu Bethlehem wird durch die von Augustus für das ganze Reich angeordnete, vom Statthalter Syriens Quirinius (Κυρήνιος) in Palästina durchgeführte Schatzung begründet, welche Joseph mit seinem Weib, weil er zum Hause Davids gehört, in die Davidstadt Bethlehem zu reisen nötigt. Dort wird das junge Weib von ihrem ersten Sohne entbunden, den sie in der Krippe niederlegt. Die Hirten auf dem Felde, durch die Verkündigung des Engels und den Jubelruf der himmlischen Heerscharen getrieben, kommen und preisen das Knäblein in der Krippe, und Maria merkt sich ihre Worte in bedächtigem Herzen. Wie das Gesetz es vorschreibt, wird der Knabe nach acht Tagen beschnitten und erhält dabei den vom Engel vorgeschriebenen Namen Jesus. Nach den vierzig Tagen der Reinigung (2, 22 αὐτῶν, nicht αὐτῆς: auch der Mann ist durch die Berührung mit der Wöchnerin befleckt) erfolgt das Opfer und die Darbringung des Erstgeborenen im Tempel zu Jerusalem, durch welche dem greisen Symeon, dem es verheißen war vor seinem Ende den Messias zu schauen, und der Prophetin Anna Gelegenheit gegeben wird die Verwirklichung ihrer Hoffnungen zu bezeugen. Nun erst, nachdem allen Vorschriften des Gesetzes Genüge

getan ist, können die Eltern mit ihrem Kinde die Rückreise nach Nazareth antreten. In ungestörter Entwicklung verläuft dort mit der Gnade Gottes die Jugend des künftigen Heilands. Nur ein Ereignis der Jugendzeit hat der Evangelist wert erachtet zu schildern, die Scene, wie der Zwölfjährige im Tempel zu Jerusalem von den Eltern unter den Lehrern der Schrift betroffen wird.

Nach seiner ganzen Haltung, den leitenden Gesichtspunkten, der wiederholt angewandten Form des hebräischen Psalms, der guten Kenntnis jüdischer, der mangelhaften römischer Verhältnisse läßt, wie allgemein anerkannt ist, dieser Bericht die Hand eines Judenchristen nicht verkennen. Die Erzählung zerfällt auch innerlich in zwei deutlich von einander geschiedene Hälften, die Vorgeschichte des Johannes (c. 1) und die Geburt und Kindheit Jesus' (c. 2). Während in der ersteren Zacharias und Elisabeth im Vordergrund stehen und die Empfängnis der Maria nur episodisch dazwischen tritt, ist in der zweiten von jenen und ihrem Sohne Johannes nicht mehr die Rede. Aber beide Teile von einander zu trennen, wie man wohl vorgeschlagen hat, ist unmöglich. Sie sind fest zusammengefügt; der Lobgesang des Zacharias weist auf den Erlöser hin, und in den prophetischen Worten des alten Symeon wiederholt sich dieselbe Form des hebräischen Psalms, die in den Hymnen der Elisabeth und ihres Mannes hervortritt. Freilich der Raum, welcher der Vorgeschichte des Johannes zugebilligt wird, steht sichtlich nicht in dem Verhältnis zur Hauptsache, der Verkündigung an Maria, das wir bei einem Schriftsteller erwarten dürfen, der selbständig die Feder ansetzt, um die Menschwerdung des Heilands zu schildern. Es ist sehr möglich, daß die wunderreiche Erzählung von der Verkündigung und Geburt des Johannes, also das, was Lc 1, 5—25. 46—55. 57—80 steht, in dem Kreise der Johannesjünger gedichtet und verbreitet war, bevor es mit der Vorgeschichte Jesus' verknüpft wurde. Wäre die Dichtung, welche die Anfänge des Erlösers und seines Vorläufers in einander schlingen sollte, aus einem Gusse, so würde sie den Eltern des Heilands breiteren Raum und stärkere Betonung gewährt und nicht die Hauptgestalten in den Schatten der Nebenfiguren gestellt haben. Die Offenbarung an Zacharias (1, 14—17) verkündet in dem wiederkehrenden Elias den Vorläufer nicht sowohl des Heilands als Gottes selbst (s. Malachias 4, 5), und der Lobgesang der Elisabeth ist ohne erkennbare Beziehung auf Jesus. Es würde unter jener Annahme die ganze Anlage des 1. Kapitels sich bestens erklären; der judenchristliche Verfasser des Ganzen würde dann diese Dichtung eines Johannesschülers mit Überarbeitung des dem

Zacharias in den Mund gelegten Psalms einfach übernommen, durch die Verkündigung und den Besuch der Maria erweitert und in dem kurzen Hymnus des Symeon (2, 29—32) gewissermaßen nachgeahmt haben. Soviel wird man Völter (Theol. tijdschrift 30, 244 ff.) unbedenklich zugeben dürfen, ohne darum seinen kritischen Einzelergebnissen beizupflichten.

3. Jedes ungetrübte Auge wird sehen, daß die Geburtsgeschichten des Mt und Lc einander ausschließen und unvereinbar sind. Was ihnen gemeinsam ist, die Personen Josephs, Marias und Jesus', die Berufung Jesus' zum Messias, die Zeit des Herodes und die Geburt in Bethlehem, sind gegebene Voraussetzungen. Aber auf dieser Grundlage werden von beiden Evangelisten ganz verschiedene Gebäude errichtet. Die Heimat Josephs ist bei Mt Bethlehem, bei Lc Nazareth, die Göttlichkeit Christi wird bei Lc durch die Verkündigung des Engels an die Hirten und den Lobgesang der himmlischen Chöre, bei Mt durch den Aufgang des Sterns im Osten bezeugt; dem neugeborenen Messias wird bei Lc von den Hirten des Feldes, bei Mt von den Magiern die erste Verehrung dargebracht. Die Familie des Heilands flüchtet bei Mt vor dem Wüten des Herodes nach Ägypten und schützt sich dann vor Archelaos durch die Übersiedelung nach Nazareth, während sie bei Lc nach Vollzug der durch die Erstgeburt auferlegten Pflichten sofort nach Nazareth zurückkehrt. Und dort verläuft die Jugend des Heilands ungestört, während bei Mt die ersten Lebensjahre durch die Gefahr und den Wechsel des Wohnorts beunruhigt werden. Ein noch tieferer Gegensatz gegen Mt wird sich ergeben, wenn wir den Bericht des Lc von einem jüngeren Zusatz befreit haben werden.

Selbstverständlich hat der Glaube die beiden kanonischen Berichte hinnehmen und mit einander verarbeiten müssen. Schon bei Justinus Martyr beginnt diese Arbeit theologischer Vermittelung. Den Widerspruch zwischen dem göttlichen Ursprung Jesus' und der evangelischen Tatsache, daß nicht Maria, sondern Joseph dem Hause Davids zugeschrieben wird, gleicht er dadurch aus, daß er Maria aus dem Hause Davids stammen läßt (Dial. 43. 45. 100) und das Davidische Geschlecht Josephs mit der Angabe verschleiert, daß er zum Stamme Juda gehört habe (Dial. 78). Er läßt (ebend.) den Joseph von Nazareth, wo er wohnte, nach Bethlehem, woher er war, reisen, um die widersprechenden Heimatsangaben zu beseitigen. Es ist von Interesse, gleichzeitig mit diesen ersten Vermittelungsversuchen auch schon Fortbildung der Sage wahrzunehmen. Die Geburt erfolgt in einer Höhle (σπηλαίῳ), nicht

im Stalle (Dial. 78)[1], und die Magier kommen bei ihm bereits aus Arabien (so öfter). Reicht das zu, um mit Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften 1, 212 ff.) und anderen, die ihm nachsprechen, die Geburtsgeschichte des Justinus auf eine außerkanonische Quelle zurückzuführen?

Noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist, um den verdrießlichen Widerstreit der beiden Evangelien aufzuheben, in freier, durch Kenntnis jüdischer Verhältnisse nicht eingeschränkter Fabulistik ein Urevangelium geschaffen worden, das sogen. Protevangelium Jacobi, ein apokryphes Schriftchen, das große Verbreitung gefunden und namentlich der Malerei früherer Jahrhunderte Anregung gewährt hat. Es war sicher dem Origenes, möglicherweise schon dem Clemens von Alexandreia bekannt. Obwohl der Verfasser weit über unsere Evangelien zurückgreift und die Vorgeschichte der Maria mit göttlichen Wundern zu umgeben sucht, verrät er doch im übrigen keine andere Absicht als die beiden Berichte unserer Evangelien, so weit es angeht, in wörtlicher Abhängigkeit zu vereinigen und auszugestalten. Die Abhängigkeit tritt gerade da am stärksten hervor, wo der Verfasser sich von dem Evangelium zu entfernen scheint. Ganz der Geschichte der Maria zugewandt hat er die bei Lc damit verschlungene Vorgeschichte des Johannes auszumerzen versucht; aber die Begegnung der Maria mit Elisabeth mochte er nicht missen (c. 12), und das Verstummen des Zacharias erwähnt er als etwas Bekanntes, ohne die Ursache angegeben zu haben oder das Ende dieses Zustandes zu berühren. Verräterisch ist auch die ungeschickte Einfügung der Magierepisode. Die wenigen Abweichungen von dem Evangelium fallen dagegen nicht ins Gewicht. Die Geburtshöhle ist wie bei Justinus aus volkstümlicher Überlieferung übernommen; die Unterdrückung der Flucht nach Ägypten, die nur durch Interpolation 22, 2 in einzelnen Manuskripten steht (s. auch c. 25), mag auf Nachgiebigkeit gegen das vom Verfasser bevorzugte Evangelium des Lc beruhen. Harnack hat (Geschichte der altchristl. Literatur I 19, II 598 f.)

---

[1] Diese volkstümliche Überlieferung ist auch in das Evangelium eingedrungen, aber seltsamerweise nicht sowohl bei Lukas als bei Matthaeus 2, 9. Wie mich Herr Preuschen freundlich belehrt, hat Conybeare in Hastings Dictionary of the Bible I 154a darauf hingewiesen, daß die genannte Stelle nach der ältesten armenischen Evangelienhandschrift (i. J. 887 geschrieben) so lautet: ἐστάθη ἐπάνω τοῦ σπηλαίου, οὗ ἦν τὸ παιδίον. Das ist unvereinbar mit Mt 2, 11 καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν und paßt wenig zu dem ganzen Bericht des Mt, der von außerordentlichen Verhältnissen des Elternpaars zur Zeit der Geburt nichts weiß.

diesem Produkt apokrypher Fabulistik im wesentlichen gerechte Beurteilung zuteil werden lassen.

Andere apokryphe Quellen der Geburts- und Kindheitsgeschichte findet man in der Ausgabe der *Evangelia apocrypha* von Const. Tischendorf (ed. II Lips. 1876); über ihren Inhalt berichtet R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (Leipz. 1851). Aber eine selbständige Darstellung ist nach dem Protevangelium nicht mehr hervorgetreten. Alle ferneren Behandlungen der Geburtsgeschichte beruhen lediglich auf den drei genannten Quellen, den Evangelien und jenem Apokryphon, wie L. Conrady gezeigt hat (Quelle der Kindheitsgeschichte S. 172 ff.). Was hinzugekommen ist, hat, teilweise durch die Liturgie angeregt, wie den Ochs und Esel an der Krippe, die Volksdichtung geschaffen.

Für die offenbarungsgläubige Theologie mußte die Vereinbarkeit der widerstrebenden Berichte stets ein Dogma sein. Sie erklärt die Divergenz der Quellen daraus, daß jeder der beiden Evangelisten sich verschiedene Abschnitte derselben Geschichte zur Erzählung ausgewählt habe. In dem erleuchteten Zeitalter der Quellenkritik mußte sich natürlich diese Vorstellungsweise trotz der Mahnung Schleiermachers (Leben Jesu WW. I 6 S. 50 ff.) zu der Hypothese auswachsen, daß hinter Mt und Lc eine einheitliche Quellenschrift stehe, ein Evangelium von der Geburt und Kindheit Jesus'. Es ist das zweifelhafte Verdienst von Alfred Resch, dies "Kindheitsevangelium" gefunden und gleich auch griechisch und hebräisch wiederhergestellt zu haben. Mein Freund L. Conrady hat auf dieser abschüssigen Bahn noch einen Schritt weiter getan und versucht, das Protevangelium des Jakobus als die gesuchte einheitliche Quelle zu erweisen.

## II

1. Zu einer Kritik dieser Darstellungen geben die Evangelien selbst genügenden Anhalt. Trotz den Überarbeitungen, die sie vor ihrer kanonischen Fixierung erfahren mußten, sind in unseren Evangelien nicht selten Beziehungen auf Verhältnisse, die mit jüngerem Zuwachs unvereinbar sind, treu bewahrt worden, in der Regel wohl darum, weil sie unlöslich verknüpft waren mit bedeutsamen Aussprüchen unseres Herrn, die man nicht missen mochte und nicht streichen durfte. Es ist längst und oft bemerkt worden, daß wie Paulus so auch die Evangelien selbst nicht das geringste von der wunderbaren und göttlichen Geburt des Heilands wissen. Wohl aber ist ihnen das natürliche Sohnesverhältnis des Heilands zu dem Zimmermann Joseph und seinem Weibe Maria

noch genau bekannt. Selbst die Episode von dem Aufenthalt des 12jährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Lc 2, 41—50) kennt nur dies Sohnesverhältnis: 'und seine Eltern wußten es nicht' (43), was zeitig in 'Joseph und seine Mutter' umgeschrieben wurde, und Maria sagt zu Jesus v. 48 'dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht'. Zwar hat die Episode den Zweck, zum ersten Male das Bewußtsein der Sohnschaft Gottes hervorbrechen zu lassen (v. 49); aber gerade daß die Eltern diese Äußerung (v. 49 ἐν τοῖϲ τοῦ πατρόϲ μου) nicht verstehen, ist ein zwingender Beweis dafür, daß für die Vorstellung des Erzählers Joseph und Maria die leiblichen Eltern Christi waren und sich als solche wußten. Noch deutlicher redet der alte Bestand der Evangelien. Als der Heiland nach seiner grundlegenden Tätigkeit am Galiläischen See einmal in die Heimatsstadt Nazareth kam und dort in der Synagoge auftrat, fragten die Leute verwundert: 'Ist das nicht des Zimmermanns Sohn? heißt seine Mutter nicht Mariam ('Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?' Mc bereits überarbeitet) und seine Brüder Jakobus und Joseph und Simon und Judas? und sind nicht seine Schwestern alle bei uns?' (Mt 13, 55 f. vgl. Mc 6, 3). An der entsprechenden Stelle des Lc 4, 22 f. nimmt Jesus die Frage der Nazarener 'Ist das nicht Josephs Sohn?' ruhig als berechtigt hin und lehnt nur Wundertätigkeit mit der Bemerkung ab, daß der Prophet in seinem Vaterland nichts gelte; die Prophetenstelle (Jes 61, 1), die er dort verliest, spricht von der Salbung durch den h. Geist, aber nicht von Sohnschaft Gottes. Im Ev. Johannis werden die Zweifel an dem messianischen Berufe Jesus' dem Nathanael aus Bethsaida in den Mund gelegt; sein Bruder Philippos hatte ihm gemeldet, der Messias, von dem Moses und die Propheten geschrieben, sei gefunden, 'Jesus der Sohn des Joseph aus Nazareth' (1, 45), und er antwortete 'kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?' Am beredtesten spricht die synoptische Erzählung von der Verleugnung der Seinigen (Mt 12, 46—50 Mc 3, 31—35 Lc 8, 19—21), die allein Mt im ursprünglichen Zusammenhang aufbewahrt hat. Die Wunder, die Jesus tat, hatten die von den Schriftgelehrten geförderte Vorstellung erregt, daß Jesus mit dem Teufel einen Bund geschlossen habe, 'durch den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus' (Mc 3, 22 vgl. Mt 12, 24 Lc 11, 15 Joh 10, 20). Auch in das Elternhaus war diese Nachricht gedrungen, und bestürzt machten sich seine Brüder mit der Mutter auf den Weg, um sich seiner zu bemächtigen und ihn mit sich nach Haus zu nehmen, sie dachten nicht anders als er sei irre geworden (Mc 3, 21). Sie fanden ihn in einem Hause

inmitten einer Menge Volks, das ihm lauschte, und vermochten nicht zu ihm durchzudringen. Als sie ihn bitten ließen zu ihnen heraus zu kommen, sprach er, auf die Schüler und Hörer weisend, das Wort 'Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder' u. s. w., ein Wort, dessen Schroffheit durch die Überzeugung verständlich wird, daß er bei den Seinigen Verständnis für seine Tätigkeit nicht finde: im Ev. Joh 7, 5 wird das mit dürren Worten von den Brüdern Jesu bezeugt. Auch die Apostelgeschichte erwähnt mit der Mutter die Brüder Jesus' (1, 14). Zu dem Ergebnis dieser Beobachtungen stehen in bestem Einklang die beiden Geschlechtsregister, welche uns Mt 1, 1—16 und Lc 3, 23—38 erhalten haben. Beide sind vollständig unabhängige Versuche, Jesus in genealogischen Zusammenhang mit David zu bringen, aber beide wurzeln in der Voraussetzung, daß Jesus der leibliche Sohn Josephs sei, und haben nur unter dieser Annahme Zweck und Sinn. Während Mt die Liste in drei Perioden mit der typischen Zahl von je 14 Geschlechtern von Abraham bis auf Joseph und Jesus herunterführt, steigt Lc von Jesus, 'der ein Sohn, wie man glaubte, Josephs war' aufwärts bis zu Adam, 'der ein Sohn Gottes war'; nur die ersten 14 Stammväter des Mt und zwei im Eingang seiner dritten Periode (Salathiel und Zorobabel) kehren bei Lc wieder. Der Zusatz bei Lc 'wie man glaubte' und der Schluß der Liste des Mt 'Joseph der Mann der Maria, von der (ἐξ ἧς) Jesus, der den Namen Christus führt, geboren ist' verraten die Hand ausgleichender Überarbeiter; aber den unvereinbaren Widerspruch der auf Joseph, nicht auf Maria gestellten Geschlechtsreihen mit der Geburtsgeschichte haben diese zaghaften Korrekturen nicht zu heben vermocht. Wenn wir Lc Glauben schenken, so steht Maria überhaupt dem Hause Davids fern: sie heißt 'Verwandte' (συγγενίς Lc 1, 36) der Elisabeth, diese war jedoch 'von den Töchtern Aarons' (1, 5). Daß aber Clemens Romanus im I Brief an die Korinthier 32, 2 Jesus als einen geborenen Leviten (durch Maria natürlich) betrachte, darin vermag ich Hilgenfeld und Hillmann (Jahrb. f. prot. Theol. 17, 250 f.) nicht zu folgen. Erst als die jungfräuliche Geburt Christi durchgedrungen war, konnte man sich genötigt fühlen, Maria aus dem Hause Davids stammen zu lassen; das tut schon Justinus martyr (S. 6), dann das Protevangelium des Jakobus c. 10, sogar in den syrischen Palimpsest vom Sinai ist Lc 2, 5 (4) die Interpolation 'weil sie beide aus dem Hause Davids waren' eingedrungen. Das ist alles ebenso selbstverständlich, wie daß die theologische Interpretationskunst eines Resch das davidische Geschlecht Marias aus den Evangelien selbst herausliest (Kindheitsev. S. 191).

2. Nur hinweisen will ich auf die chronologischen Schwierigkeiten, an deren Hebung der gelehrte Scharfsinn von Jahrhunderten sich vergeblich abgemüht hat. Wenn Mt den Heiland unter der Herrschaft des Königs Herodes geboren werden und erst, nachdem diesem sein Sohn Archelaos in der Herrschaft Judaeas gefolgt ist, aus Ägypten zurückkommen läßt, so wird dadurch die Geburt Christi um einige Jahre über das Jahr 4 vor Chr., das Todesjahr des Herodes zurückgeschoben. Lc dagegen knüpft die Geburt Christi an die nach Befehl des Augustus in Palästina unter P. Sulpicius Quirinius, dem Statthalter Syriens vollzogene Schatzung. Diese war nicht denkbar vor der Absetzung Archelaos' 6 nach Chr. und wird tatsächlich für diese Zeit bezeugt durch Josephus Ant. Jud. XVII 13, 5 (355) und XVIII 1. Wenn es nun auch zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist, daß Quirinius schon vorher in der Zeit von 3—2 vor Chr. die Provinz Syrien verwaltet hatte (s. Mommsen Mon. Ancyr.[2] p. 161 ff. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes I[2] 260 ff.), so kann doch der für den Bericht des Lc wesentliche Umstand, die durch Quirinius vorgenommene Schatzung, nicht von dem Jahre 6 n. Chr. verrückt werden. Lc steht aber nicht nur mit Mt, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch, da auch er im Anfang seines Berichtes (1, 5) das Ereignis in 'die Tage Herodes des Königs der Juden' verlegt. Beide Ansätze sind durch einen Zwischenraum von mehr als 10 Jahren von einander getrennt. Eine brauchbare Zeitbestimmung läßt sich aus den Berichten über die Geburt Jesus' überhaupt nicht gewinnen. Ungefähr läßt sich das Jahr der Geburt nur durch die Angaben des Lc 3, 1. 23 ermitteln, daß Johannes im 15. Jahre des Tiberius 28/29 n. Chr. hervorgetreten und Jesus im Beginne seiner Wirksamkeit, also 29, ungefähr dreißig Jahre alt gewesen sei. Man findet die Zeugnisse für die verschiedenen darauf gebauten Berechnungen übersichtlich bei Clinton Fasti Hellenici 3, 260 ff. zusammengestellt; die letzte Untersuchung der Frage hat A. W. Zumpt (1869) geliefert.

Über den Tag der Geburt schweigen die Evangelien. Die Kirche hat ihn mittels mythologischer Analogetik festgestellt. Während die alte Kirche, und so noch immer die armenische, die Geburt am Feste der Epiphanie (6. Januar) feierte, das aus dem alexandrinischen Fest der Erscheinung des Dionysos abgeleitet ist, hat die römische Kirche nach der Mitte des IV. Jahrh. den *natalis Solis invicti* d. h. den 25. December als Geburtsfest des Heilands durchgesetzt. Aber vorher waren die verschiedensten Ansätze versucht worden. Der gelehrte Jesuit Antonmaria Lupi hat sich das Vergnügen gemacht (Dissertazioni, lettere ed altre

operette, Faenza 1785, 1, 219ff.) zu zeigen, daß es keinen Monat im Jahre gibt, in den nicht die Geburt gesetzt worden wäre.

3. Ein anderer Widerspruch, den wir nicht unerwähnt lassen dürfen, betrifft den Ort der Geburt. Es war eine ebenso feste Überlieferung, daß Jesus zu Bethlehem geboren war, wie daß er aus Nazareth stammte. Beide Evangelisten haben sich bereits mit diesem Widerspruch abfinden müssen. Mt nahm Bethlehem einfach als die Heimat Josephs und ließ diesen erst nach der Rückkehr von Ägypten aus Furcht vor Archelaos seinen Wohnort zu Nazareth in Galiläa nehmen; er hatte kein Recht 13, 54 Nazareth die 'Vaterstadt' (πατρίδα) Christi zu nennen, wie der Vorgänger (Mc 6, 1) es durfte. Lc betrachtet Nazareth als Heimat Josephs, und bedient sich, um die Geburt zu Bethlehem zu motivieren, des Auskunftsmittels der Schatzung. Wie die Lehrtätigkeit des Heilands bis zur letzten Reise nach Jerusalem sich wesentlich im Umkreise des benachbarten Galiläischen Sees bewegte, so stand auch seine Herkunft aus Nazareth in Galiläa fest (Mc 6, 1—4 Mt 13, 54f. Lc 4, 16ff. Mt 21, 11. 26, 69. 71 Joh 1, 46. 7, 41); ja Mt 2, 23 hat dafür sogar ein freilich sehr apokryphes Prophetenwort in Bereitschaft: 'auf daß erfüllet werde, was durch die Propheten gesagt ist: Er wird ein Nazoräer heißen'. Wie konnte Bethlehem damit in Konkurrenz treten?

Man hat daran erinnert, daß auch in Galiläa ein Bethlehem unweit von Nazareth lag, im Talmud einmal *Bethlehem Noseriyyah* genannt[1]. Unsere Frage kann durch die Einführung dieses zweiten Bethlehem nicht entwirrt sondern nur weiter verwickelt werden. Denn es ist ebenso gewiß, daß das Bethlehem, in welches unsere Evangelien die Geburt Christi verlegen, das judäische südlich von Jerusalem ist, wie als Heimatsort desselben Nazareth feststand. Aber wichtig ist, daß dieses Bethlehem nur den Berichten über Christi Geburt bekannt ist. Hier liegt der Schlüssel. Nach der Predigt vom Wasser des Lebens werden, wie es im Ev. Joh 7, 40f. heißt, verschiedene Stimmen des Volkes laut. 'Da sagten etliche ... Dies ist in Wahrheit der Prophet. Andere sagten: Dies ist der Christus. Andere sagten: Kommt denn der Christus aus Galiläa? hat nicht die Schrift gesagt, daß der Christus aus dem Samen Davids und von Bethlehem, wo David war, komme?' Schon beim Einzug in Jerusalem ruft das Volk Jesus als 'dem Sohne Davids' sein Hosianna zu (Mt 21, 9 vgl. 15 Mc 11, 10) und die Pharisäer wissen, daß der Gesalbte des Herrn nur ein Sohn Davids sein könne

[1] Cheyne in dem Artikel 'Nazareth' der Encyclop. biblica 3, 3360ff.

(Mt 22, 42 Mc 12, 35 Lc 20, 41). Aus der Prophezeiung des Micha 5, 1 war die weitere Forderung abgeleitet, daß der Messias aus der Davidstadt Bethlehem hervorgehen müsse. Die Schriftgelehrten, welche Herodes bei Mt zu Rate zieht, können angesichts dieser Prophezeiung (Mt 2, 6) gar nicht in Zweifel sein, wo der neugeborene König der Juden zu suchen ist. Die Erzählung des Johannes, eines Evangelisten, der die wunderbare Geburt noch nicht kennt, stellt die tatsächliche Heimat des Heilands, Galiläa, in Gegensatz zu der durch den jüdischen Glauben geforderten Geburtsstätte des Messias, und enthüllt uns den verborgenen Weg, auf dem Bethlehem in die Überlieferung der Evangelien gekommen ist. Schon zu Lebzeiten wurde Jesus als der 'Gesalbte des Herrn' betrachtet, Petrus selbst hatte die Bezeichnung geprägt (Lc 9, 20 vgl. Mc 8, 29; bei Mt 16, 16 'du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'). Die ganze Vorstellungsreihe, die sich den Juden an den Begriff des Messias knüpfte, mußte notwendig auf Jesus übergehn, sobald erst die Auffassung, daß er der 'Christus' sei, durchgedrungen war: das ist das Naturgesetz der Legendenbildung. Vor allem mußte Jesus ein Nachkomme Davids, also aus königlichem Stamme sein. Schon vor seinem Tod hat man diese Folgerung gezogen. Die erste literarische Wirkung waren die Geschlechtslisten, welche Jesus' Vater Joseph mit David in Verbindung setzten. So nüchterne Prosa sie reden, sind sie doch die ältesten Versuche der Dichtung über die Geburt Christi. Der nächste unvermeidliche Schritt war, seine Wiege nach Bethlehem zu versetzen. Als die Berichte des Mt und Lc abgefaßt wurden, war das bereits ein fester Glaubenssatz geworden, der wohl oder übel mit der geschichtlichen Heimat Jesus vermittelt und ausgeglichen werden mußte.

Die Widersprüche mit der durch das Evangelium selbst verbürgten Wahrheit beweisen, daß zu der Zeit, wo die Geburts- und Kindheitsgeschichte hinzugefügt wurden, der Kern der Evangelien des Mt und Lc bereits feststand. Diese Zutaten müssen ganz anderen Federn entstammen als das übrige — den Inhalt meine ich natürlich, nicht die Form. Denn die Möglichkeit bleibt durch unsere sachliche Kritik unberührt, daß wir die heutige Form einem Überarbeiter verdanken, der die verschiedenen Bestandteile bereits vorfand. Daran scheint Harnack nicht gedacht zu haben, als er unlängst in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 547 ff. aus der Gleichheit des Sprachgebrauchs und des Wortschatzes glaubte beweisen zu können, daß die beiden ersten Kapitel des Lukas von einer und derselben Hand herrührten wie das ganze übrige Evangelium und die Apostelgeschichte.

Nicht einmal jene zwei ersten Kapitel können als zweifellos einheitliche Schöpfung eines einzigen Kopfes betrachtet werden. Das entscheidende Wort muß der sachlichen Kritik und der Analyse der Komposition vorbehalten bleiben. Während bei Mt der sachliche Widerspruch des Evangeliums die Kindheitsgeschichte als Eindringling erkennen läßt, sind wir bei Lc in der Lage, das aus der Kritik des Inhalts abgeleitete Urteil durch das Zeugnis des Verfassers selbst erhärten zu können. Seine Berufung auf die, 'welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen' (Ev. 1, 2 vgl. 3 ἄνωθεν) würde auch ohne die ausdrückliche Erklärung dieses ἀπ' ἀρχῆς und ἄνωθεν, die er Apostelg. 1, 22 (ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος) und 10, 37 gibt, keinen Zweifel daran lassen, daß Lc sein Evangelium erst mit der Taufe und Predigt des Johannes begonnen hat. Das hat P. Corssen im wesentlichen richtig und überzeugend dargetan (Göttinger gel. Anz. 1899 N. 4 S. 315—327).

## III

Die ältesten Niederschriften des Evangeliums wußten nichts anderes, als daß Jesus zu Nazareth geboren war als Sohn des Joseph und der Maria, aber sie lehrten auch, daß Jesus der von den Propheten verkündete, von den Juden erwartete Messias sei, und sie hatten davon zu berichten, wie Christus selbst von dem Bewußtsein erfüllt war, Gottes Sohn zu sein. Mit diesen Vorstellungen waren die Keime gegeben, die in den empfänglichen Gemütern der alten Christengemeinde fruchtbaren Boden fanden und verhältnismäßig rasch sich zu dem Dogma von der Göttlichkeit der Person Christi, ja von der Präexistenz des Sohnes Gottes entwickeln mußten.

1. Von dem Messias erwartete der jüdische Glaube nicht übernatürliche Geburt; er mußte nur aus dem Hause Davids stammen und von Gott erwählt sein (vgl. Hillmann Jahrb. f. prot. Theol. 17 [1891], 233 ff.). Daraus hatte sich unweigerlich als erste Folgerung, wie wir gesehen, ergeben, daß der Vater Jesus ein Abkomme Davids und daß Jesus in Bethlehem geboren sein mußte. Es folgte aber notwendig auch, daß der Auserwählte Gottes mit Gott selbst in nähere Beziehung gesetzt wurde. Der als Mensch geboren und herangewachsen war, bedurfte einer göttlichen Weihung zu seinem Berufe. So entstand die Dichtung von der Jordantaufe.

In den Eingang der ältesten Evangelien war das Auftreten Johannes des Täufers, seine Predigt und Taufe gestellt. Durch das Vorbild des Täufers wurde Jesus zu seiner großen Aufgabe erweckt; den unverkenn-

baren Nachhall des tiefen Eindrucks, den der Täufer auf ihn gemacht, zeigt die begeisterte Anerkennung, die Jesus ihm spendet (Mt 11, 7 ff. Lc 7, 24—35 vgl. Mt 21, 32). Erst auf die Kunde, daß der Tätigkeit des Johannes seine Gefangennehmung durch Herodes ein vorzeitiges Ende bereitet hatte, tritt Jesus aus dem bisherigen Dunkel hervor (Mt 4, 12 Mc 1, 14). So hindert nichts anzunehmen, daß unter der Menge, die sich am Jordan zu Johannes drängte, um getauft zu werden, sich auch Jesus befunden hatte, und daß diese Tatsache schon von Anfang in den Evangelien erzählt gewesen war. Diese Taufe aber gab die erwünschte Gelegenheit, aus dem Menschen Jesus den Gesalbten des Herrn zu machen. Es ist in doppelter Weise geschehen. Nach Mc 1, 10 f. sieht Jesus, als er aus dem Jordan emporsteigt, den Himmel sich spalten, den heiligen Geist in Gestalt einer Taube sich auf ihn herablassen, und eine Stimme hört er vom Himmel: 'Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe'. Diese aus dem Urtext (nicht LXX) von Jes 42, 1 abgeleiteten und auch bei der Verklärung auf dem Berge angewendeten Worte sollen Gott selbst bezeugen lassen, daß er Jesum zum Messias auserwählt habe; und der Geist Gottes geht in ihn ein, um das Wort des Jesaias 42, 1. 11, 2 zur Wahrheit zu machen. Kühner verfuhr derjenige, welcher die kurze Nachricht von Jesus Jordantaufe dem Lc-Evangelium 3, 21 f. einfügte. Er begnügte sich nicht mit der göttlichen Berufung zum Messias, sondern wollte auch für die Sohnschaft Gottes ein unmittelbares göttliches Zeugnis. Er benutzte dazu die Worte des Psalmisten 2, 7 (vgl. Apostelg. 13, 33) und ließ Gott sagen: 'Mein Sohn bist du, heute habe ich dich geboren.' Die griechische Kirche hat so bis etwa 300, der lateinische Westen bis über 360 die Lc-Stelle gelesen; die Vorstellung selbst hat dazu geführt, die Menschwerdung Gottes an die Jordantaufe zu knüpfen; das Fest der Epiphanie, der Erscheinung Gottes auf Erden hat überall, bevor das Weihnachtsfest durchdrang, gleichzeitig der Taufe und der Geburt Christi gegolten. Gleichsam im Wetteifer mit dieser volltönenderen Bildersprache wurde die andere Fassung des Wunders am Jordan mit weiteren Wundern ausgestattet, wie es das Altertum im Mt und dem Hebräerevangelium las; auch das Ev. des Johannes geht über den ursprünglichen Bericht weit hinaus.

2. Die mythischen Bilder, die damit geschaffen waren, konnten gläubige Herzen auf die Dauer nicht befriedigen. Der immer mehr durchdringenden Vorstellung von der Göttlichkeit Jesu widerstrebte es, die Weihung zum Messias oder die Adoption zum Sohne Gottes erst in das dreißigste Lebensjahr des Heilands zu verlegen. Er mußte von

Geburt an das erwählte Werkzeug Gottes sein. So erwuchs die Sage von Christi Geburt. Sie ist erst zu einer Zeit entstanden und ausgebildet worden, als mit der Jordantaufe bereits die Weihung zum Messias sich fest verbunden hatte. Wären beide zu etwa gleicher Zeit oder die Geburtsgeschichte vorher entstanden, so hätte das Taufwunder nicht die Gestalt erhalten können, die es heute hat, oder wäre nie ausgebildet worden; das eine schließt das andere aus.

Auch hier konnte ein doppelter Weg beschritten werden. Wie bei der Jordantaufe göttliche Bezeugung der göttlichen Zeugung gegenüber steht, so konnte auch hier neben der wunderbaren Erzeugung Christi eine mehr der jüdischen Denkweise entsprechende Darstellung geschaffen werden, in welcher dem menschlichen Sohne des Joseph und der Maria bei der Empfängnis und Geburt göttliche Offenbarungen die Erwählung zum Messias bezeugten.

Eine solche Darstellung liegt tatsächlich bei Lukas vor. Wenn wir die Beobachtungen festhalten, die wir bei Bethlehem machen konnten, werden leicht die Fesseln, die lange Gewöhnung an geheiligte Überlieferung um uns legt, gelöst werden. Es ist das Verdienst Joh. Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. 17, 221 ff.) mit zwingenden Gründen dargetan zu haben, daß die beiden Verse des Lc 1, 34—35, die einzigen, worin dort die göttliche Geburt Jesus' aus der Jungfrau Maria angekündigt wird, mit der ganzen übrigen Darstellung der Kap. 1—2 unvereinbar sind, also von einem Überarbeiter eingefügt worden sein müssen. Nach Ausscheidung dieser Stelle bleibt eine rein judenchristliche, noch ganz auf der alten und echten Überlieferung, daß Jesus der Ehe des Joseph und der Maria und zwar als Erstgeborener entsprossen sei, fußende Erzählung von der Geburt des Messias übrig, und es findet sich nun kein Wort darin, was nicht aus den jüdischen Vorstellungen von dem kommenden Messias seine volle Erklärung erhielte.

Der Engel Gabriel kommt, von Gott gesandt, nach Nazareth zu einer Jungfrau Maria, die mit Joseph, einem Nachkommen Davids (ἐξ οἴκου Δαυείδ 1, 27) verlobt war; er überrascht sie durch seinen Gruß und verkündet ihr dann, daß sie schwanger werden und einen Sohn gebären werde, der Sohn des Höchsten genannt und auf dem Throne Davids, seines (Stamm-)Vaters sitzen werde u. s. w. (1, 31—33), woran er dann die Mitteilung von der eingetretenen Schwangerschaft der bis ins Alter unfruchtbaren Elisabeth, ihrer Verwandten schließt (1, 36 f.). Die Geschehnisse im Hause der Elisabeth (1, 39—56), auch der Psalm des Zacharias (1, 68 ff.) dienen nur dazu, den Messias schon im Mutter-

leibe zu verherrlichen und die Beziehungen des künftigen Johannes zu ihm vorzubereiten. Nahe vor dem Ende der Schwangerschaft Marias erfolgt dann die übel durch die Schatzung motivierte Reise des Ehepaares nach Bethlehem. Joseph muß sich in der Stadt Davids zur Eintragung in die Steuerrolle stellen, weil er 'aus dem Hause Davids' stammt (2, 4), und zwar samt 'seinem Weibe Maria': denn nichts anderes als cὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ las v. 5 noch der von Missis Agnes Smith Lewis entdeckte syrische Palimpsest vom Sinai und *cum Maria uxore sua* bezeugen die vorhieronymianischen Texte von Verona und Vercelli, auch der Colbertinus, eine Lesung, die ganz abgesehen von dem Gewicht der Zeugen für sich selbst spricht; dafür wurde dann interpoliert cὺν Μ. τῇ ἐμνηcτευμένῃ αὐτῷ (so Sinaiticus und Vaticanus, auch die lat. Übers. von Brescia), und wie so häufig sind zeitig beide Lesungen contaminiert worden zu cὺν Μ. τῇ ἐμνηcτευμένῃ αὐτῷ γυναικί (so der Alexandrinus, die lat. Übers. von Corbie, und schon Eusebios und Kyrillos Katech. 12, 31); daß hier wirklich Contamination stattgefunden hat, sieht man recht anschaulich an dem alten Freisinger Ms. (Old-latin biblical texts 3, 75) *cum maria uxore su*[*a*] *desponsata ei,* wo die alten Varianten τῇ γυναικὶ αὐτοῦ und τῇ ἐμνηcτευμέμῃ αὐτῷ noch unvermittelt neben einander stehen. Da nun im Eingang der Erzählung 1, 27 zweimal nach einhelliger Überlieferung hervorgehoben wird, daß Maria bei der Botschaft des Engels, obwohl dem Joseph verlobt, noch Jungfrau war, so können wir mit Sicherheit aus 2, 5 folgern, daß in der ursprünglichen Gestalt des Berichtes noch die kaum entbehrliche aber für den Überarbeiter, der 1, 34 f. einfügte, unerträgliche Bemerkung nach 1, 38 gestanden hat, daß danach Maria von Joseph heimgeführt worden sei und empfangen habe; dazu stimmt es bestens, wenn 2, 21 daran erinnert wird, daß der Name Jesus von dem Engel vorgeschrieben worden sei, 'bevor er empfangen wurde im Mutterleibe'. Daß Jesus die erste Frucht dieser legitimen Ehe gewesen, wird mit klaren Worten 2, 7 gesagt 'und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn': τὸν πρωτότοκον heißt es, nicht etwa τὸν μονογενῆ, und die Überlieferung hat daran nicht gerüttelt, ja es ist sogar in Mt 1, 25 interpoliert worden. Jesus wird also anerkannt als der älteste unter den Söhnen und Töchtern Josephs, welche das Evangelium selbst nicht vergessen hat. Nach jüdischem Ritus findet dann nach acht Tagen Beschneidung und Namengebung statt (2, 21), nach vierzig Tagen Weihung des Erstgeborenen und Opfer im Tempel zu Jerusalem (2, 22 f.): der ganze Vorgang setzt natürliche Geburt aus legitimer Ehe voraus, und ausdrücklich wird das 2, 27 bestätigt 'da die

Eltern das Kind Jesus hereinbrachten'. Ganz im Sinne der Messias-Verheißung, die in den Worten des Engels sowohl zu Maria (1, 31—33) als zu den Hirten (2, 11 vgl. 14) erklungen war, sind die Begrüßungen des alten Symeon (2, 29—35) und der Prophetin Anna (2, 36—8) gehalten. Und auf dem gleichen Boden steht schließlich das Erlebnis der Eltern mit dem zwölfjährigen Sohne im Tempel (2, 41 ff.), das bereits oben S. 9 besprochen ist.

Wir erkennen somit in dem Berichte des Lc einen judenchristlichen Versuch, die Geburt und Kindheit Jesus mit dem Glanz des Wunderbaren zu verklären, den seine Berufung zum Messias zu erfordern schien. Die Wunder aber beschränken sich ausschließlich auf göttliche Offenbarungen, die von Engeln überbracht werden oder in den handelnden Personen durch die Kraft des göttlichen Geistes hervorbrechen. Die geschichtliche Überlieferung, auf welcher der Kern des Evangeliums stand, daß Jesus als ältestes Kind des Joseph und der Maria von Nazareth geboren war, ist noch treu festgehalten. Nur die Forderung, daß Jesus durch seinen Vater dem Hause David angehöre und in der Davidstadt Bethlehem geboren sei, war bereits für diese ganz durch die messianischen Vorstellungen beherrschte Dichtung unerläßliche Voraussetzung. Erst der Überarbeiter hat, indem er durch Einschaltung von 1, 34 f. einen Kompromiß mit der durch Mt verbreiteten Sage schloß, einen fremdartigen, unvereinbaren Zug in die einheitlich gestaltete Dichtung bei Lc eingedrängt.

3. Dagegen ist der Bericht des Mt ganz beherrscht von der Voraussetzung, daß Jesus im jungfräulichen Leibe der Maria empfangen sei vom heiligen Geiste. Joseph erhält die Offenbarung, 'das in ihr Gezeugte ist aus dem heiligen Geiste'; und Joseph, der göttlichen Weisung folgend, 'erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte'. Man kann die göttliche Zeugung als eine Rückübertragung der bei Lc hervortretenden Auffassung des Taufwunders betrachten. Aber es kommt etwas völlig Neues hinzu, die Empfängnis und Geburt der Jungfrau. Und hiermit treten wir zweifellos auf den Boden heidnischer Vorstellungen. Schon die alten Väter der Kirche haben sich dieses Gefühls nicht erwehren können. Dem Judentume ist die Vorstellung ganz fremd, während sie bis über die augusteische Zeit dem griechisch-römischen Heidentume höchst lebendig geblieben ist. Den Nachweis habe ich früher gegeben und könnte ihn heute verstärken. Das Wort des Jesaias 7, 14 hat zur Gestaltung dieser Geburtssage um so weniger Veranlassung gegeben, als der Zusammenhang der Stelle gar nicht auf einen erwarteten Messias

hinweist und nur von einem jungen Weibe, nicht einer Jungfrau, wie es in der LXX heißt, spricht. Die Anstrengungen, welche man gemacht hat, um das höchst unliebsame Eingreifen heidnischer Mythologie in den Stoff der Evangelien abzuwehren, sind vergeblich gewesen. Man hüte sich mit Belegen zu kommen, welche das Gegenteil von dem beweisen, was sie sollen. An einer merkwürdigen Stelle (*de Cherubim* 13, I, p. 180 f. Cohn) sucht Philo, indem er die Ausdrucksweise der heiligen Schrift preßt, zu zeigen, daß es Gott gewesen, der Sarah, Lea, Rebekka und Sepphora befruchtet habe. Hier wird allerdings göttliche Zeugung, wenn auch nicht jungfräuliche Geburt, gelehrt. Aber man darf nicht übersehn, daß Philo diese Lehre als ein Mysterium, als eine weihevolle Offenbarung, mit anderen Worten als etwas ganz Neues bezeichnet; die neue Erkenntnis ist ihm erst in der hellenistischen Atmosphäre Alexandreias aufgegangen, an der Quelle aller der Ideen, womit er die Überlieferungen seines Volkes zu vertiefen wußte.

Wie der Grundfaden des Gewebes, so sind auch alle Einschläge auf heidnischem Boden gewachsen. Die Erscheinung eines neuen Sterns am Himmel, der die Geburt des Heilands anzeigt, war im antiken Volksglauben vorgebildet. Von Astrologen wurde sogar gelehrt, daß bei der Geburt eines jeden Menschen ein neuer Stern emporsteige (s. Julianus Halik. im Rhein. Mus. 55, 328, Z. 11). Noch an die Geburt des Alexander Severus ist die Sage geknüpft worden, daß durch die plötzliche Erscheinung eines Sternes erster Größe die künftige Weltherrschaft des Knäbleins verkündigt worden sei (Lampridius c. 13): das kann semitischer Herkunft sein. Auch daß von den sternkundigen Magiern die Geburt des Heilands erkannt und verkündet wird, hat sein Vorbild in einer schon von Cicero (de divin. I 23, 47 vgl. 41, 90) erwähnten Alexandersage. Daß sie aber selbst kommen, um den neuen Herrn zu verehren, scheint, wie unlängst in dieser Zeitschrift (3, 1 ff.) A. Dieterich gezeigt hat, veranlaßt zu sein durch die Huldigungsreise des Partherkönigs Tiridates zu Nero nach Rom, die im Jahre 66 n. Chr. das größte Aufsehn machte (s. Cassius Dio 63, 2 f.), vor allem in den Provinzen, welche, wie Kleinasien, den König mit seinem Troß zu sehen bekamen und standesgemäß zu unterhalten hatten; Plinius, der *n. h.* 30, 16 f. dieses Ereignisses gedenkt, nennt den Tiridates geradezu *magus* und erwähnt, daß er Magier in seinem Gefolge gehabt habe (*magos secum adduxerat*), von denen der Kaiser die Geheimnisse der Magie zu erfahren hoffte. Die Regierung des Nero mag die Zeit sein, wo die Legende von der göttlichen Geburt Christi in dem christlichen Volk sich zu bilden

begann[1]; und es ist sehr möglich, daß die von Rom her verbreitete Kunde der Neronischen Christenverfolgung dazu beigetragen hat, das Bild des blutdürstigen Tyrannen in die Kindheitsgeschichte Jesus' aufzunehmen. An sich war der Kindermord und seine Motivierung durch die Furcht vor einem drohenden neuen Herrscher bereits in dem Sagenschatz vorhanden, wie die romanhafte Erzählung des Marathus von der Geburt des Augustus (Suetonius Aug. 94) lehrt.

Die Flucht nach Ägypten oder, genauer gesagt, die Rückkehr aus Ägypten ist übel motiviert. Ein Engel des Herrn mahnt Joseph, wie vorher zur Errettung des Knäbleins vor Herodes, so zur Heimreise: 'denn sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben trachteten' (Mt 2, 20); allein 'da er hörte, daß Archelaos in Judäa an Stelle seines Vaters Herodes König sei, fürchtete er sich, dorthin zu gehn' und 'auf eine göttliche Weisung im Traume zog er sich in die Landschaft Galiläa zurück' (Mt 2, 22). Es wäre nicht recht zu begreifen, weshalb der Engel des Herrn nicht bis zur Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.) den Befehl zur Rückkehr vertagte, wenn nicht dadurch der Grund, Nazareth in Galiläa zum Wohnort zu wählen, weggefallen wäre. Aber um diesen Zweck zu erreichen, wird, schwerfällig genug, eine doppelte Offenbarung an Joseph insceniert. Warum ist es Ägypten, das als Zufluchtsort dient? Man könnte sagen, es habe im ersten Jahrhundert, wo längst Juden in großer Zahl sich zu Alexandreia gesammelt hatten, nahe gelegen an dies Nachbarland zu denken. Es kann auch durch unwillkürliche Ein-

1 Eine apokryphe, syrisch in einer alten, aus dem VI Jahrh. stammenden Handschr. des Brit. Mus. erhaltene Schrift unter dem Namen des Eusebios, die W. Wright im Journal of sacred literature IX (Lond. 1866) p. 117 ff. herausgegeben und ebend. X (1867) 151 ff. in englischer Übersetzung vorgelegt hat (vgl. auch den Aufsatz von Eb. Nestle, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1893, 435 ff.), berichtet, daß in der Zeit des Hadrian und des Papstes Xystus und zwar im J. 120 n. Chr. (das Jahr ist durch die römischen Consuln und das Jahr 430 der Seleukidenära festgelegt) mit der h. Schrift beschäftigte Männer das Genauere über die Sendung der Magier in den persischen Archiven erforscht und in ihrer Sprache aufgezeichnet hätten. Conybeare hat mir die Freude gemacht, mich auf diese Nachricht aufmerksam zu machen. Der Zusammenhang des ganzen Traktats (leider ist gerade die den angezogenen Angaben vorausgehende Stelle, offenbar ihres haeretischen Inhalts wegen, getilgt worden) schließt den Gedanken aus, daß in das Jahr 120 die Einfügung der Magierepisode in das Evangelium verlegt werde. Es ist notwendig anzunehmen, daß dem pseudonymen Verfasser ein ausführlicher in Persien spielender Bericht über die Erscheinung des Sterns und die Sendung der Magier vorlag, der jene (natürlich erdichtete) Datierung sei es im Eingang oder am Schluß hatte. Man denkt unwillkürlich an die Einlage des zuletzt von Bratke (Texte und Unters. N. F. IV, 3) herausgegebenen Religiongesprächs p. 11 ff., die zweifellos schon eine längere Vorgeschichte hatte, bevor sie vom Verfasser dieses Gesprächs verwertet wurde.

wirkung mythischer Vorstellungen in die Legende eingefügt sein: auch vor dem Angriff des reckenhaften Typhon flüchten sich die olympischen Götter nach Ägypten.

Somit läßt sich für die ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte des Mt bis in alle Einzelheiten heidnische Unterlage erweisen. Sie muß in heidenchristlichen Kreisen, wahrscheinlich Kleinasiens entstanden sein, und wurde dann vom Erzähler, entsprechend der das ganze Ev. Mt beherrschenden Neigung (s. Resch, Kindheitsevang. S. 19 ff.) durch Heranziehung von Prophetenworten gewissermaßen legitimiert.

Damit war die göttliche Geburt Christi für alle Zeit besiegelt, und die judenchristliche Darstellung des Lc, welche den Messias nur als einfachen Menschensohn kannte, mußte durch die Erweiterung der englischen Botschaft auf die Höhe der Zeit gehoben und mit den Forderungen des Glaubens in Einklang gesetzt werden.

Die göttliche Geburt Christi war damit Evangelium geworden. Der theosophischen Spekulation erwuchs die Aufgabe, dies Dogma mit der Tatsache der Menschlichkeit Christi auszugleichen. Es kostete einen Kampf von Jahrhunderten, bis die Kirche eine einheitliche Glaubenslehre durchgesetzt hatte. Freilich dieser Kampf würde entbrannt sein, auch wenn das Evangelium von der jungfräulichen Geburt nicht geschrieben vorgelegen hätte. Schon bevor dies geschrieben und durchgedrungen war, hatte sich die doketische Lehre, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgesandt nur ein Scheinleben als Mensch geführt habe, und die Johanneische Vorstellung von der Präexistenz des göttlichen Logos entwickelt.

---

[Abgeschlossen am 16. Januar 1903.]

# Die Urgestalt der Paulusakten.

Von P. Corssen in Berlin.

Durch die schöne Entdeckung C. Schmidts in dem Papyrus Reinhardt der Heidelberger Universitätsbibliothek ist, wie den Lesern dieser Zeitschrift bekannt ist, der Beweis geliefert, daß die Theklalegende, die uns in vielen griechischen Handschriften sowie in lateinischen und orientalischen Übersetzungen erhalten ist, einst einen Bestandteil der Πράξεις Παύλου bildete und in einer leider in einem trümmerhaften Zustande befindlichen koptischen Handschrift noch heute bildet. A. Harnack hat bald darauf mit gewohntem Scharfsinn nachgewiesen, daß einst auch in einer lateinischen Kirche die Geschichte der Thekla nicht für sich gesondert, sondern im Zusammenhange der Akten des Paulus gelesen wurde. [1]

Hinterher ist man bekanntlich immer klüger, und es mag überflüssig erscheinen, ist aber doch vielleicht nicht ohne Nutzen, auch jetzt noch darauf hinzuweisen, daß doch auch schon vor Schmidts Entdeckung mancherlei Anzeichen dafür sprachen, daß die Form, in der uns die Legende erhalten ist, nicht ursprünglich sein könne.

Welcher verständige Erzähler beginnt seine Erzählung mit der Voraussetzung von Tatsachen, die dem Leser nicht bekannt sein können? „Als Paulus landeinwärts nach Ikonium zog nach der Vertreibung aus Antiochia, machten sich mit ihm auf den Weg Demas und Hermogenes." Was hat es mit der Vertreibung aus Antiochia auf sich? Man wende nicht ein, der Erzähler habe an Act 13, 50 anknüpfen wollen; denn über die Erzählungen der Act setzt er sich mit souveräner Verachtung hinweg oder, was mir wahrscheinlicher ist, er kennt sie nicht. Es besteht tatsächlich keine andere Übereinstimmung zwischen den Act und den Akten der Thekla als daß nach beiden Paulus von Antiochia sich nach Ikonium begibt. Im übrigen schließen sich die Erzählungen beider gegenseitig aus: nach den Act wird Paulus von Barnabas

[1] O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen, N. F. IV, 3.

begleitet, in Ikonium aber gehen beide in die Synagoge der Juden und predigen mit dem Erfolge, daß eine Menge Juden und Griechen gläubig werden. Nach den Akten der Thekla hingegen schließen sich ihm als Begleiter die falschen Brüder Demas und Hermogenes an, in Ikonium aber predigt Paulus in dem Hause des Onesiphorus und von Juden ist überhaupt keine Rede.

Wir sind gewohnt von den Akten der Thekla und des Paulus zu sprechen, aber dieser Titel wird nur von einer einzigen griechischen Handschrift geboten, die große Masse hat die Überschrift Μαρτύριον Θέκλης — mit mannigfachen Zusätzen, z. B. Μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἰσαποστόλου Θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος oder ὑπόμνημα καὶ μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θέκλης u. s. w. — alle Lateiner haben Passio S. Theclae. Das ist in der Tat der einzig angemessene Titel für unseren Auszug. Die Person des Paulus tritt in ihm ganz zurück. Seine Rolle beschränkt sich im wesentlichen darauf, daß er die Thekla durch seine Predigt fasciniert und dadurch den Anlaß zu ihrem Handeln und Leiden bietet. Von dem Augenblick an, wo seine Predigt ihre Wirkung getan hat, vom 7. bis zum 43., dem Schlußkapitel, dominiert die Person der Thekla. Jener unpassende Titel ist daher nur aus der Erinnerung an das größere Werk, die Πράξεις Παύλου, zu erklären, von der das Μαρτύριον Θέκλης ursprünglich ein Teil war.

Wenn man dies Verhältnis der Passio Theclae zu den Paulusakten richtig erwägt, so findet man leicht die natürliche Erklärung für die Bemerkung des Hieronymus über die Περίοδοι Pauli et Theclae, die sich von verschiedenen Seiten eine recht gewaltsame Behandlung hat gefallen lassen müssen.

Hieronymus sagt in der Schrift De script. eccles. c. 7 folgendes: *Igitur* περιόδους *Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia* σπουδαστὴν *apostoli Pauli convictum apud Iohannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli fecisse amore loco excidisse.*

Von einem getauften Löwen ist in der Passio Theclae keine Rede. Es ist aber auch keine Spur vorhanden, die darauf deutete, daß die Geschichte von diesem getauften Löwen, wie Lipsius für möglich hielt (Apokr. Apostelgesch. II, 1, 446), gewaltsam aus ihr entfernt sei. Ganz undenkbar aber scheint mir, daß Hieronymus die Löwin, die nach der

Erzählung der Passio die Thekla in der Arena vor den andern wilden Tieren schützte, wie Harnack meint (Chronol. S. 495), „mit schnödem Witze zu einem getauften, weil christenfreundlichen Löwen" gemacht habe. Was hat denn die dogmatisch gänzlich unanstößige Erzählung der Theklalegende an sich, das die Indignation des Rechtgläubigen herausforderte, und warum beruft Hieronymus sich denn gegen sie auf die Autorität des Lukas, der doch von der Thekla überhaupt nichts weiß? Ist das nicht Beweis genug, daß dieser Löwe mit der Thekla nichts, sondern vielmehr nur mit Paulus zu tun hat? Hieraus folgt, wie Lipsius (a. a. O.) und schon vor ihm Pitra gesehen hat, daß Hieronymus von demselben Löwen redet, von dem Commodian erzählt, Gott habe ihn Paulus zu Ehren zu dem Volke mit göttlicher Stimme reden lassen.[1] Schon Lipsius ist es zweifelhaft erschienen, ob diese Geschichte auf die Akten der Thekla oder des Paulus zurückgehe (Acta apost. apocr. I, p. xcvi). Nachdem sich nun herausgestellt hat, daß jene mit diesen ursprünglich eins waren, braucht man darüber nicht zu streiten.

Wenn aber Hieronymus die Περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης citiert, so folgt für mich daraus, daß er bereits nicht mehr die vollständigen Akten, sondern unsern Auszug vor sich hatte. Er hat die Geschichte also nicht selbst gelesen, sondern folgt seinem Gewährsmann Tertullian, den er ja namentlich anführt. Nun steht aber bekanntlich an dem Orte, an dem Tertullian von der Thekla spricht, (De bapt. c. 17) von dem getauften Löwen nichts, sondern es heißt da wörtlich folgendermaßen: *Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt, exemplum*[2] *Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.*

Es gibt für die Differenzen zwischen Hieronymus und Tertullian eine Erklärung, die so naheliegend und einfach ist, daß wohl gerade darum so wenige Gelehrte sich mit ihr zufrieden gegeben haben. Sie drängte sich mir sofort auf, als ich diese Frage aufnahm, ohne daß ich wußte, daß sie bereits von Vallarsi gegeben war, dem Zahn (Gesch. des ntl. Kanons II, 897) mit Recht sich angeschlossen hat. Tertullian hat die Schrift De baptismo ursprünglich griechisch verfaßt und zwar, wie er selbst sagt, ausführlicher.[3] Daß Hieronymus diesen griechischen,

[1] Carmen apolog. v. 628 (ed. Dombart) *Leonem populo facit* (nämlich *Deus*) *loqui voce divina.*

[2] So A mg. Im Text steht *scriptum* statt *exemplum.*

[3] *De isto plenius iam nobis in Graeco digestum est.*

und nicht den lateinischen Text benutzt hat, dafür spricht nicht nur das, wie Zahn sagt, sonst sehr wunderliche σπουδαστήν, sondern, worauf m. W. noch nicht hingewiesen ist, ganz besonders deutlich der starke Graecismus *loco excidisse*, der erst in der Rückübersetzung (τοῦ τόπου ἐξέπεσεν) recht verständlich wird. Wenn aber Hieronymus den verloren gegangenen griechischen Text Tertullians benutzt hat, so haben wir kein Recht zu bezweifeln, daß in diesem Texte gestanden hat, der Presbyter, der sein Buch aus Liebe zu Paulus verfaßt habe, sei vor Johannes seines Vergehens überführt worden. Dagegen kann man doch nicht einwenden, wie Harnack tut (S. 495), wenn Tertullian davon in seiner griechischen Schrift gesprochen hätte, so hätte er ein so wichtiges Moment in der lateinischen Schrift nicht weglassen können. In solchen Dingen läßt sich nicht dekretieren, und eine Sache ist damit nicht aus der Welt geschafft, daß wir den Grund davon nicht wissen. Denkbar aber ist in diesem Falle mehr als ein Grund. Vielleicht war Tertullian klug genug, um einzusehen, daß seine Erzählung von dem Presbyter an Wahrscheinlichkeit nicht dadurch gewänne, daß er Johannes zu seinem Richter machte. Tatsächlich büßt sie durch diesen Zusatz gewaltig ein, und das ist es, worauf ich den Nachdruck legen möchte.

Hieronymus' Referat aus dem griechischen Original und Tertullians eigene lateinische Bearbeitung ergänzen sich gegenseitig. Denn sicherlich hat auch das, was Tertullian in dieser von der Thekla sagt, Hieronymus aber verschweigt, in jenem gestanden, weil Hieronymus sonst gar nicht auf die Vermutung hätte kommen können, daß Tertullian sich auf die Περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης bezieht. Denn den einen Zusatz καὶ Θέκλης hat Hieronymus allerdings gemacht, aber durchaus in gutem Glauben. Wir haben es jetzt leicht, nachdem die Einsicht von außen uns gekommen ist, uns darüber zu verwundern, wie man sich vordem bei der Annahme hat beruhigen können, Tertullian meine das Martyrium der Thekla mit dem Buche, das einer aus Liebe zum Paulus gefälscht haben sollte, da doch Paulus in der Theklalegende ganz und gar nicht der Held ist, sondern mit der Rolle des Deuteragonisten sich begnügen muß. Tertullian hat eben die Πράξεις oder Περίοδοι Παύλου im Sinne gehabt, während Hieronymus, der diese nicht mehr kannte, durch die Erwähnung der Thekla ganz natürlich auf den Gedanken geführt wurde, es handle sich um die Geschichte dieser, die er unter einem Titel kannte, den wir zwar heute in den Handschriften der Theklalegende nicht mehr nachweisen können, der sich aber als ein Paralleltitel darstellt zu dem, unter dem sie wenigstens in einer Handschrift noch heute steht.

Wie verhält sich nun die Theklalegende, die uns in griechischen Handschriften und Übersetzungen überliefert ist, zu jenen Akten des Paulus, die Tertullian verdammt? Ist sie im wesentlichen unverändert aus jenen ausgehoben worden und waren die Akten des Paulus selbst, wie die neueren Forscher überzeugt sind, ein gut katholisches Produkt harmloser Lust am Fabulieren?

Es scheint mir für diese Meinung kein günstiges Zeichen zu sein, daß der den Modernen so anstößige getaufte Löwe, den sie mit allen Mitteln für die Theklalegende unschädlich zu machen und gänzlich zu beseitigen gesucht haben, aus einer vorurteilslosen Prüfung gerechtfertigt hervorgegangen und seine Geschichte als ein integrierender Teil der Paulusakten erwiesen ist.

Aber die Entdeckung Schmidts, die darüber doch am ehesten Licht verbreiten müßte, schien nach den ersten Mitteilungen, die er selber davon gab,[1] die Resultate der neusten Forschung auf das glänzendste zu bestätigen. Hat doch Schmidt, wie er sagt, gefunden, daß in den Akten des Paulus der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern enthalten sei, auf den die Aufmerksamkeit der Theologen durch die Entdeckung einer lateinischen Übersetzung im Anfang der 90er Jahre von neuem gelenkt wurde, nachdem Zahn darüber soeben auf Grund des armenischen Textes ausführlich gehandelt und bereits bei dieser Gelegenheit die Vermutung ausgesprochen hatte, daß jener Briefwechsel aus den Paulusakten stamme. (Gesch. des Kan. II, S. 592.)

In der Tat, wenn dieses seichte und lederne Machwerk von dem Verfasser der Paulusakten herrührt, so ist er über den Verdacht erhaben, dass jemals eine Ketzerei seiner Feder entschlüpft sei; dann aber würde es sich nicht lohnen, mit dem neuen Fund sich abzugeben, und mir würde die Zeit leid tun, die der Entdecker auf seine Entzifferung verwendet. Aber wir wollen abwarten, wie Schmidt den Beweis führen wird, daß dieser Briefwechsel einen integrierenden Teil der Akten bildete. Nach dem, was er von dem Zustand des Papyros sagt, wird das vielleicht nicht ganz leicht sein. Denn wenn die Hand des Schreibers auch in allen Fragmenten dieselbe ist, so ist damit allein noch nicht gesagt, daß diese Teile sämtlich zu einem und demselben Ganzen gehörten. Sollte aber die vorläufige Annahme Schmidts sich bestätigen, so wäre das ein Zeichen, daß er nicht die ursprüngliche Gestalt der Paulusakten, sondern eine spätere Bearbeitung gefunden hat. Dieses

[1] Vgl. Neue Heidelberger Jahrb., Bd. VII, 1897, S. 217 ff.

schon jetzt auszusprechen, berechtigt uns eine andere Entdeckung, deren Bedeutung allerdings denen, welchen wir sie verdanken, entgangen ist.

Auf der Queriniana in Brescia befindet sich eine Miscellanhandschrift, die u. a. vier mit den Resten eines lateinischen Textes der Theklalegende bedeckte Blätter enthält. Leider ist die Schrift auf diesen Blättern z. T. derartig verwischt, daß auch diese Fragmente wieder erhebliche Lücken aufweisen. Sie sind nach Abschriften von A. Berendts und F. Garbelli von O. von Gebhardt in dem letzten Hefte der Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur (N. F. VII, 2) S. 130—136 zusammen mit den übrigen lateinischen Übersetzungen der Passio S. Theclae veröffentlicht worden.[1] E. von Dobschütz gebührt das Verdienst, einer Anregung von Mercati folgend, den Herausgeber auf diese Blätter aufmerksam gemacht zu haben. Was wir auf ihnen lesen, ist geeignet, uns in nicht geringes Erstaunen zu setzen.

Nach dem griechischen Text ist Thekla, Tochter der Theokleia, die Verlobte des Thamyris. Das Haus der Mutter steht neben dem Hause des Onesiphorus, in dem Paulus seine Lehre verkündet. Am Fenster sitzend (so übersetzen die Lateiner ἐπὶ τῆς θυρίδος καθεσθεῖσα) hört Thekla die Predigt des Paulus und bleibt wie gebannt drei Tage und drei Nächte an ihrem Platze, ohne zu essen und zu trinken. Die Mutter schickt zu dem Bräutigam und dieser kommt voll Freuden, in der Meinung, die Hochzeit solle stattfinden. — Hören wir nun, wie der Vorgang in den Fragmenten von Brescia erzählt wird.

„Als Thamyris (hier beginnt ein zusammenhängendes Stück, die voraufgehenden 17 Zeilen sind so zerstört, daß nichts davon zu lesen ist) aufgeregt das Haus betrat und sie nicht sah, sagte er: ‚Wo ist meine geliebte Thekla?‘ Ihre Mutter antwortete: ‚Etwas Neues und Unerhörtes ist mit Thekla geschehen. Siehe schon drei Tage lang hat sie nicht gegessen und getrunken, sondern unbeweglich am Fenster gestanden, um das Wort eines Zauberers und Verführers zu hören, der in dem Hause des Onesiphorus ist. Aber es ist mir wunderbar mit ihr, daß sie so aufmerksam auf ihn aufpaßt, und mich quält mein Geist, weil derselbe Ikonium[2] auf den Kopf stellt. Geh' du zu ihr und sprich zu ihr, vielleicht wird sie zu dir sprechen.‘ Da jener nun herangetreten war, um sie zu küssen, sagte er zu ihr: ‚Thekla, meine Geliebte, warum

[1] O. v. Gebhardt unterscheidet vier Übersetzungen A, B, C und D. D ist unser Text, bei B und C werden je drei, a, b, c bezeichnete Versionen unterschieden. Ich bediene mich im Folgenden dieser Bezeichnungen.

[2] In der Handschrift steht *subuertit liconiam*. Das könnte auch aus *Lycaoniam* verderbt sein.

machst du mir Pein (*cur michi molesta es*), daß du nicht mit uns sprichst? Kehre zurück zu deinem süßen Mann (*revertere ad virum tuum dulcissimum*) und gib ihm einen Kuß.' Die selige Thekla schaute zum Himmel auf, ohne zu antworten. Ihre Mutter aber zusammen mit ihrem Verlobten (*una cum sponso suo*) fing an auf das bitterste zu weinen mit ihrem ganzen Hause." — Die folgenden vier Zeilen sind unleserlich.

Das hier geschilderte Benehmen des Thamyris ist im höchsten Maße auffallend. Daß der Bräutigam die Braut vor den Augen der Mutter küssen will, ist für griechische Verhältnisse unerhört, und wie kann er sagen: „Kehre zurück zu deinem süßen Mann"? Von alle dem steht nun in den griechischen Handschriften nichts, sondern diese geben die Rede des Thamyris so wieder: „Thekla, meine Verlobte (ἐμοὶ μνηστευθεῖσα), was sitzest du so da? und was für ein Zustand der Betäubung hält dich gefangen? Wende dich um (ἐπιστράφηθι) zu deinem Thamyris und schäme dich."

Unmöglich kann *revertere* Übersetzung von ἐπιστράφηθι sein; alle übrigen Lateiner geben das mit *convertere* oder *converte te* wieder. Ebensowenig ist *concitus* eine Übersetzung von περιχαρής, wie es im Griechischen heißt, und während die freudige Stimmung des Thamyris im Griechischen ausdrücklich durch die Bemerkung motiviert wird, er habe erwartet, daß nun die Hochzeit sein solle (περιχαρὴς ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτὴν πρὸς γάμον), so weiß unser Text von einer solchen Erwartung nichts. Die Rede der Mutter, die im Griechischen doppelt so lang ist, enthält hier auch den Ausdruck der Verwunderung, daß die Schamhaftigkeit der Jungfrau sich so gravieren lasse (ὥστε με θαυμάζειν πῶς ἡ τοιαύτη αἰδὼς τῆς παρθένου χαλεπῶς ἐνοχλεῖται). Auch davon hat, wie man sieht, unser Text nichts.

Aber es kommt noch stärker. Als Thamyris das Haus verlassen hat, sieht er die beiden falschen Brüder Demas und Hermogenes und lädt sie in sein Haus. „,Kommt, Männer,' heißt es in unserm Texte, ,nach meinem Hause und rastet darin.' Da sie aber in sein Haus gingen, wurden sie mit großer Freude aufgenommen und eine Tafel ihnen hergerichtet zur Erquickung. Und Thamyris rief Thekla und ließ sie zu seiner Rechten sich zu Tische legen. Da aber Thamyris sich mit jener zu Tische legte, fragte er sie: ,Sagt mir, Brüder, von jenem Verführer, was für Sprüche er lehrt, daß auch meine Gattin von mir getrennt wird' (*quae carmina docet, ut etiam coniux mea separet*[1] *a me*)."

[1] So bei v. Gebhardt. Sicherlich ist in der Handschrift die Abkürzung für *ur* verwischt oder übersehen worden.

Im Griechischen steht: „Männer, sagt mir, welches ist seine Lehre damit auch ich sie kennen lerne. Denn nicht wenig ängstige ich mich um Thekla, weil sie den Fremden so liebt und ich der Ehe verlustig gehe.“

Brauche ich es zu sagen, auf welcher Seite das Original, auf welcher die Bearbeitung ist? So knapp und gut zusammenhängend die Erzählung im Lateinischen ist, so locker, ungeschickt und widerspruchsvoll ist sie im Griechischen. Thamyris sagt, er ängstige sich um Thekla, aber er hat den fremden Männern ja noch gar nicht gesagt, wer Thekla ist und in welchem Verhältnis er zu ihr steht. Er fragt nach der Lehre des Paulus, darüber ist ihm aber bereits von jenen Bescheid gegeben. Denn als er die beiden auf der Straße mit einander im heftigen Streite trifft, sagt er zu ihnen: „‚Männer, sagt mir, wer ihr seid und wer der da drinnen mit euch, der die Seelen der Jünglinge verwirrt und die der Jungfrauen täuscht, damit keine Hochzeiten stattfinden, sondern sie so bleiben. Ich verspreche nun euch viel Geld zu geben, wenn ihr mir von ihm erzählt, denn ich bin der erste der Stadt.‘ Und Demas und Hermogenes sagten zu ihm: ‚Wer das ist, wissen wir nicht; er beraubt aber die Jünglinge der Frauen und die Jungfrauen der Männer, denn er sagt: anders gibt es für euch keine Auferstehung, wenn ihr nicht rein bleibt und euer Fleisch nicht besudelt, sondern es rein erhaltet.‘“

Wie natürlich und angemessen dagegen unser lateinischer Text „‚Was habt ihr mit einander? Sagt es mir und wer es ist, der das Volk verführt und die Ehefrauen (*uxores*[1]) lehrt, daß sie in Keuschheit verharren? Sagt mir die Zauberkunst, die er lehrt, damit ich im Stande bin, ihn vor Cäsar anzuklagen, und ich will euch alles, was ihr bittet, zum Geschenke geben.‘ Demas und Hermogenes sagten zu ihm: ‚Wir wissen nicht, wer er ist; eins wissen wir, was wir aus seinem Munde gehört haben, daß wir zur Wiederauferstehung des Lebens nicht auferstehen werden, wenn wir nicht ein keusches Leben führen.‘“

Wie echt das alles klingt! Was fragt der Grieche Thamyris nach der Lehre des Paulus? Paulus ist ein Zauberer, der mit seinen Sprüchen die Weiber behext, daß sie von ihren Männern nichts mehr wissen wollen. Dies Motiv, das aus den griechischen Handschriften so gut wie gänzlich ausgetilgt ist — nur einmal nennt das Volk den Paulus einen Zauberer (ἀπάγαγε τὸν μάγον c. 15) — kehrt in unserm Texte immer wieder. Als Thamyris mit einem Volkshaufen vor dem Hause des

[1] *uxores* hat Garbelli gelesen, Berendt, wie es scheint, nur *res*, aber das genügt, da es eine andere Ergänzung ausschließt.

Onesiphorus erscheint, um Paulus nach dem Rate des Hermogenes und Demas vor den Prokonsul zu schleppen, schreit er: „Niederträchtiger Verführer, Gotteslästerer! Wozu verführst du so viele Leute? Auch sogar meine Thekla hast du durch deinen Spruch verführt, daß sie mich verläßt und dir anhängt?". Auch hier ist der griechische Text ganz verblaßt: „Du hast die Stadt der Ikonier zu Grunde gerichtet und meine Verlobte, daß sie mich nicht will. Auf, vor den Prokonsul Castelius!" Vor dem Prokonsul schreit dann nach unserm Text die Menge: „Herr Präsident, sieh den Menschen da, der das Volk verführt und unser Haus[1] zerstört. Auch die Mädchen sollen keine Männer nehmen. Möge er vor eurer Person sagen, in wessen Namen er diese Zauberkunst lehrt." Auch hier ist im Griechischen von der ursprünglichen Auffassung nichts geblieben, „Prokonsul," sagt Thamyris, „der Mensch da, wir wissen nicht, woher er ist, der läßt die Jungfrauen nicht heiraten. Er sage vor dir, wozu er das lehrt."

Kehren wir zu dem Punkte, von dem wir ausgegangen sind, zurück, so ist die Frage, mit der Thamyris sich in dem griechischen Text bei seinem Eintreten an die Mutter wendet: „Wo ist meine Thekla?", nicht motiviert und sonderbar für einen, der glaubt, er sei von der Mutter gerufen, um die Tochter nun aus ihren Händen zur Gattin zu empfangen, eine Voraussetzung, die freilich an sich wunderlich genug ist, da einer, der sich den Ersten der Stadt nennt (c. 11), ein Mädchen doch nicht so vom Fleck weg als seine Gattin in sein Haus führt. Unser lateinischer Text läßt nun nach allem, was wir mitgeteilt haben, das ursprüngliche Motiv klar und deutlich erkennen. Thekla hat das Haus ihres Gatten verlassen. Er vermutet sie bei ihrer Mutter, und da er sie bei seinem Eintreten nicht gewahrt, so fragt er: „Wo ist Thekla?"

Unklar ist in der griechischen Bearbeitung, wie Thekla es fertig bringt, die Predigt, die Paulus in dem Hause der Onesiphorus hält, zu hören, ohne in das Haus selbst hinein zu gehen. In den Handschriften herrscht die allergrößte Verwirrung (Lipsius 240, 8):

ἐπὶ τῆς θυρίδος τοῦ οἴκου καθεσθεῖσα ἤκουεν A

ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ οἴκου καθίσασα ἤκουεν B.

Dies sind die beiden einfachsten Lesarten; man kann dabei nur an eine Tür in dem Hause des Onesiphorus denken. Ihnen stehen u. a. gegenüber:

[1] Garbelli liest *regnum nostrum*, während Berendt das Substantivum als unsicher bezeichnet. Meine Übersetzung ist nichts als ein Versuch, dem Zusammenhang einigermaßen gerecht zu werden. Das folgende *etiam* beweist, daß irgendwie von der Störung der Ehen durch Paulus die Rede gewesen sein muß.

καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος ἤκουσεν E(I) (— ἤκουεν I)
καθίσασα ἀπὸ τῆς σύνεγγυς θυρίδος ἤκουσεν C.

Diese Fassung setzt offenbar voraus, daß Thekla in dem Hause ihrer Mutter am Fenster sitzt und von da aus auf das lauscht, was in dem Nachbarhause gesprochen wird. Daß sie dabei unmöglich etwas hätte verstehen können, was doch angenommen wird, ist selbstverständlich. Nichtsdestoweniger haben sich die lateinischen Übersetzer sämtlich den Vorgang nach dieser zweiten Version vorgestellt.

*sedens super fenestram audiebat* A
*sedens ad fenestram quae erat iuxta domum Onesifori audiebat* Bab
*assedit super fenestram iunctam domui Onesifori ubi Paulus docebat, et audiebat* Ca. Die übrigen ähnlich.

Auch in unserm Texte ist der Vorgang nicht ganz klar. Auch hier heißt es *ad fenestram*, aber nicht *sedit*, sondern *stetit*, es ist also auch von unserem Übersetzer ἐπὶ τῆς θυρίδος, nicht ἐπὶ τῆς θύρας in dem griechischen Original gefunden worden. Da es aber hernach heißt, daß Thekla schweigend zum Himmel blickte, so muß doch in dem griechischen Original die Sache wohl so gedacht gewesen sein, daß Thekla an einer Tür des Nachbarhauses, nicht von einem Fenster des Elternhauses aus lauschte. Darin aber ist unser Text wieder viel natürlicher, daß er Paulus nicht auch nachts predigen und Thekla drei Tage und drei Nächte ununterbrochen darauf horchen läßt, sondern: „Schon drei Tage hat sie nicht gegessen und getrunken," läßt er die Mutter sagen.

Einige wenige Spuren des ursprünglichen Textes haben sich in den eben behandelten Teilen auch in den andern lateinischen Übersetzungen erhalten. C. 8 ist in B und Cc zu der Frage *Ubi est mea Thecla?* hinzugesetzt *ut illam videam*, in A aber *ut eam osculer*. Das läßt sich doch wohl nur aus dem erklären, was wir in D c. 10 lesen: *Dum accessit ad osculandum eam.* C. 11 hat A statt des unpassenden Ἄνδρες, τίνες ἐστέ; dem Sinne nach übereinstimmend mit D *Quid est istud?* In C, und ebenso in B c, fehlt der ganze Satz, nur B a und B b haben *Viri, qui estis?* Übrigens stimmen hier auch unter den griechischen Handschriften zwei, F und G, mit D nicht nur dem Sinne, sondern auch der Form nach (Ἄνδρες, τί ἔχετε; = D *Quid habetis inter vos?*). C. 12 hat D *Nescimus quis est; unum scimus.* Ebenso B b *Quis sit hic nescimus, unum tantum scimus. Unum scimus* fehlt in allen übrigen lateinischen Übersetzungen und unsere griechischen Handschriften haben nichts

entsprechendes. C. 14 hat D: *Si cognoscere vis eius carmina, perduc eum*[1] *<ad praesidem> secundum praeceptum eius.* In den griechischen Handschriften, und entsprechend in den lateinischen Übersetzungen, ist der Text stark verändert und erweitert, keine griechische Handschrift hat etwas dem *secundum praeceptum eius* entsprechendes, bis auf eine, G, die dafür κατὰ τὸ δόγμα τοῦ Καίcαροc bietet. Die Lateiner haben sämtlich *secundum senatus consultum* oder *secundum decretum senatus.* C. 15 schilt Thamyris den Paulus *Seductor nequissime, blasphemator deorum.* Im Griechischen stehen keine solchen Scheltworte. In den lateinischen Übersetzungen und in einer Handschrift der syrischen Übersetzung ist wenigstens *impostor* stehen geblieben.

Bemerkenswerter aber als diese über den erhaltenen griechischen Text zurückführenden Lesarten ist es, daß selbst in den griechischen Handschriften, so große Mühe sich der Bearbeiter auch gegeben hat, der Thekla den Charakter der Jungfrau zu vindicieren und die Predigt des Paulus darauf zu beschränken, daß er den Jünglingen und Jungfrauen den Rat gibt sich nicht zu verheiraten, die bestehenden Ehen aber nicht angreift, doch nicht alle Spuren des ursprünglichen Sinnes verwischt sind.

C. 14 sagen Demas und Hermogenes zu Thamyris: „So wirst du ihn verderben und du wirst dein Weib Thekla haben" (καὶ cὺ ἕξειc τὴν γυναῖκά cου Θέκλαν). Nur ein Schreiber (G) hat gemerkt, daß dies im Widerspruch zu der übrigen Erzählung steht und Θέκλαν weggelassen. Von den Lateinern hat A *et habebis uxorem tuam Theclam,* C c *et habebis Theclam coniugem tuam.* Die andern haben Unrat gemerkt und dem Schaden abgeholfen. So hat B b *et tunc habebis Theclam sponsam tuam,* C a *et tu habebis Theclam tuam,* C d *et tu habebis uxorem tuam.* In dem ursprünglichen Texte hat freilich, wie D zeigt, der ganze Satz nicht gestanden, aber der Bearbeiter hat unbewußt sich von dem Geist des Originals hier leiten lassen. C. 7 heißt es: „Thekla sah viele Frauen und Jungfrauen zu Paulus eingehen (πολλὰc γυναῖκαc καὶ παρθένουc). Aber in einer Handschrift, C, fehlt καὶ παρθένουc, es bleibt unübersetzt in den lateinischen Versionen A, B a, B b (B c hat *plurimos*) und ebenso in den syrischen Handschriften. Man muß daher καὶ παρθένουc für ein Einschiebsel halten. C. 15 schreit die Menge: „Er hat alle unsere Frauen verdorben" (διέφθειρεν ἡμῶν πάcαc τὰc γυναῖκαc), es wird also vorausgesetzt, daß Paulus auch die Ehefrauen beeinflußt hat. Noch

[1] Nach v. Gebhardts Verbesserung unter dem Text; die Handschrift *perducam.*

25. 1. 1903.

stärker würde der Ausdruck sein, wenn πάcαc fehlte. Daß dies aber erst später eingeschoben ist, zeigen die Lateiner, von denen keiner es übersetzt hat, die einen geben *mulieres nostras*, die anderen dem ursprünglichen Sinn vollkommen entsprechend *uxores nostras*.

C. 26 sagt Thekla, sie sei aus Ikonium verjagt, weil sie den Thamyris nicht habe heiraten wollen: διὰ τὸ μὴ θέλειν με γαμηθῆναι Θαμύριδι, aber A B haben statt dessen διὰ τὸ μὴ θέλειν με Θάμυριν.

C. 20 verlangt die eigne Mutter, daß Thekla verbrannt werde, damit es allen Frauen eine Lehre sei (ἵνα πᾶcαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖcαι γυναῖκεc φοβηθῶcιν). Hätte Theklas Delikt darin bestanden, daß sie nicht heiraten wollte, so wäre doch wohl besser gesagt worden πᾶcαι αἱ παρθένοι. Das haben sich denn auch einige der lateinischen Bearbeiter gesagt, und so finden wir in C c *omnes virgines*, in C a und C b *ceterae virgines*.

Daß aber eine Verlobte, dafür, daß sie das Verhältnis mit ihrem Bräutigam lösen will, mit dem Tode bestraft wird, ist ein so ungeheuerlicher Gedanke, daß auch ein Romanschreiber schwerlich von vornherein darauf verfallen würde. Diesen Eindruck aber will die griechische Bearbeitung hervorrufen. Denn nachdem der Prokonsul den Paulus aus dem Gefängnis hat holen lassen und verhört hat und von seinem frommen Wirken sich sehr erbaut zeigt, ruft er die Thekla vor und fragt sie: „Warum heiratest du nicht den Thamyris nach dem Brauche der Ikonier?" Als die dann stumm stehen bleibt mit dem Blick auf Paulus, kommt die Mutter mit ihrem barbarischen Verlangen aus keinem andern Grunde, als weil Thekla sich nicht zu dem verstehen will, wozu auch der Prokonsul sie auffordert, denn ἄνομοc und ἄνυμφοc schilt sie sie, weil sie sich nicht nach dem Brauch vermählen will. — Wie haben die frommen Hände hier gewirtschaftet, um jeden Anstoß für zarte Herzen zu entfernen, und welche abscheuliche Monstrosität ist dabei herausgekommen! Aber bei alledem ist doch das ursprüngliche Motiv nicht ganz zu Grunde gegangen. Nachdem Paulus auf die Anklage des Thamyris vorläufig ins Gefängnis geworfen war (c. 17), war Thekla nachts aufgestanden, hatte durch Bestechung des Gefängniswärters Einlaß zu Paulus gefunden und die Nacht zu seinen Füßen sitzend zugebracht. Als das bekannt wird, läßt der Prokonsul auch Thekla holen. In der Bearbeitung ist das eine Episode, die auf den Verlauf der Ereignisse ohne Wirkung bleibt. Es bedarf aber nur des geringsten Nachdenkens, um zu erkennen, daß in der ursprünglichen Fassung eben dies den Grund zu der Verurteilung der Thekla bilden mußte. Denn da sie

selbst die Auskunft verweigert, so konnte es für alle nur eine Deutung ihres Betragens geben: sie wird als Ehebrecherin zum Feuertode verurteilt. Aber die Flamme verzehrt die Unschuldige nicht, ein Regenguß löscht den brennenden Holzstoß. Wie dieses Gottesurteil von der Menge aufgenommen wird, erfahren wir nicht und können wir nicht einmal vermuten, denn der Überarbeiter hat nun ein großes Stück der ursprünglichen Erzählung einfach gestrichen.

Nach der ursprünglichen Fassung hat Thekla selbstverständlich das Haus ihres Gatten in der Nacht verlassen, um nach dem Gefängnis zu gehen. Und davon sind in den Varianten der griechischen Handschriften und in den lateinischen Übersetzungen noch einige Spuren erhalten. In allen griechischen Handschriften, außer einer, heißt es (c. 19), Thekla sei von den Ihrigen und von Thamyris gesucht worden (ὑπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμύριδος), in einer aber, (E), nur von Thamyris. Die lateinischen Handschriften haben meistens *a suis*, nur A hat *a suis et a Thamiro,* in einigen aber steht noch deutlich zu lesen, daß sie aus Thamyris, ihres Gatten, Haus entwichen war. C c *Ut autem lux orta est diei, inquirebatur Thecla a suis, quasi fugisset aut aliquid mali sibi iniecisset, ita ut Tammirus persequeretur per itinera unumquemque interrogans de ea. Et ecce unus ex servis suis notum fecit domino suo, quid nocte egisset.* Ähnlich B b. In einer Handschrift von C b steht sogar *Thamirus vir eius persequebatur iter eius,* wofür es dann freilich auf der andern Seite heißt: *et ecce unus de servis notum fecit dominis suis, quod noctu exisset.*

Wie die falsche Übermalung schwindet und die ursprünglichen Farben des Bildes leuchtend hervortreten! Nicht an Jungfrauen und Jünglinge richtet sich die Predigt des Apostels, sondern an die Männer und Frauen. Wie wäre es auch denkbar, daß griechische Mädchen, von dem öffentlichen Leben in jeder Beziehung ausgeschlossen und durch Sitte und Herkommen an die Enge des Hauses gebunden, einem fremden Wanderapostel in hellen Haufen zugeströmt wären! Nein, die Frauen sind es, die von Paulus' Predigt ergriffen werden, die ihren Stand als unheilig anzusehen anfangen; in ihrem innersten Familienleben fühlen sich die Bewohner von Ikonium bedroht und die wachsende Aufregung der Stadt kommt zum offenen Ausbruch, als es bekannt wird, daß die junge Frau eines der angesehensten und vornehmsten Bürger sich von ihrem Manne abgewendet hat. Was für eine ganz andere Vorstellung gewinnen wir von Paulus und seiner Predigt, als der katholische Bearbeiter uns beibringen möchte. In wie bitterem Ernst ist das Wort genommen: „Die

da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine!" Wo bleibt die Heiligkeit der Ehe, wenn nicht eine Jungfrau, die auf ihren Bräutigam verzichtet, nein, eine Frau verherrlicht wird, die den Schmerz und die Bitten ihres Mannes, die Vorhaltungen ihrer Mutter nicht achtet, die das Haus ihres Gatten heimlich um Mitternacht verläßt, um ihm und der Welt zu entsagen und dem Diener Gottes, wenn es sein muß, in den Tod zu folgen?

Wie glänzend ist die alte Ansicht, die man schon für abgetan halten wollte, durch das Fragment von Brescia gerechtfertigt. Die Gründe, aus denen Lipsius die Tatsache der Überarbeitung erwiesen hatte (Apokr. Apostelgesch. II, 1, S. 443 ff.), sollten so schwach sein, daß man sie getrost sich selber überlassen könne. Nun liegt es klar am Tage, daß unsere griechischen Handschriften uns ein erbärmliches literarisches Machwerk darbieten, elend in jeder Beziehung, auch wo es sich gar nicht um dogmatische oder sittlich bedenkliche Dinge handelt.

Im Anfang der Erzählung heißt es in den griechischen Handschriften (c. 2): „Und ein Mann mit Namen Onesiphorus, der da hörte, daß Paulus in Ikonium erschienen sei (ἀκούcαc τὸν Παῦλον παραγενόμενον εἰc 'Ικόνιον[1]) ging mit seinen Kindern Simmias und Zenon und seinem Weibe Lektra Paulus entgegen, um ihn zu empfangen, denn es hatte ihm Titus erzählt, wie beschaffen Paulus an Gestalt sei, denn er hatte ihn nicht im Fleische gesehen, sondern nur im Geiste." Wie ungeschickt ist der Erzähler hier verfahren! Den Grund, warum Onesiphorus den Paulus aufnehmen will, gibt er überhaupt nicht an, denn das was auf den ersten Blick als solches erscheint, ist vielmehr die Erklärung dafür, warum er hoffen konnte, Paulus zu erkennen, obwohl er ihn nie gesehen hatte. Diese Tatsache aber, die voranstehen müßte, wird nachgetragen. Einige von den Lateinern haben eine bessere Ordnung in die Erzählung gebracht, indem sie einen Satz, der im Griechischen später folgt, vorausgeschickt haben, nämlich so: *Onesiforus, homo iustus . . . exivit ei obviam . . . et circumspiciebat obvios sibi, ut Paulum cognosceret. Non enim in corpore noverat eum, nisi tantum modo in spiritu; narraverat enim ei Titus qualis esset figura Pauli.* (So C a und ähnlich C b, C c.) — Es geht dann im Griechischen folgendermaßen weiter: „Und er (Onesiphorus) wanderte die Königsstraße nach Lystra hinab und er blieb

[1] Eine Handschrift, M, hat: ἀκούcαc τὸν μακάριον Παῦλον παραγενέcθαι βουλόμενον εἰc τὸ 'Ικόνιον. Die Lateiner haben ebenfalls verbessert: A *audivit Paulum venientem Yconium* (ähnlich B c, C d) C a *audivit Paulum venire Iconium.* Ba, B b *audiens Paulum Iconium esse venturum* (ähnlich C b, C c).

stehen und wartete auf ihn und betrachtete die Kommenden nach den Angaben des Titus. Er sah aber Paulus kommen . ." Dann folgt die berühmte, im einzelnen aber so verschieden überlieferte Beschreibung des Apostels. „Und als Paulus den Onesiphorus sah," geht es weiter, „lächelte er und es sagte Onesiphorus: ‚Sei gegrüßt, Diener des gelobten Gottes!'[1] und jener sagte: ‚Die Gnade[2] mit dir und deinem Hause!'" Hier ist es völlig unerfindlich, warum Paulus lächelte. Bei den Lateinern steht in B c statt dessen *Paulus videns Honesiphorum laetatus est valde*; in A sowie in C c und C d ist das ganze Motiv übergangen, in C a und C b aber erscheint es in dem rechten Zusammenhang: *Et cum obviasset Onesiforus Paulo* (die Verbindung zwischen diesem und dem oben citierten Satze bildet die Beschreibung des Apostels), *secundum demonstrata sibi signa diligentius eum intendit. Paulus vero intellegens* etc. (so C a, ähnlich C b).

In D verläuft die Erzählung so (die letzt voraufgehenden drei Zeilen sind zerstört): „(Als) der Apostel Paulus gen Iconium[3] hinabstieg, ging ihm (Onesiphorus)[4] entgegen mit seinem Weibe namens Lektra und seinen zwei Söhnen,[5] auf daß er ihn aufnähme in sein Haus mit großer Freude, deswegen weil vieles sehr Wunderbare (ihm)[6] berichtet worden war von seinem Schüler, nämlich Titus. Und sie gingen auf die Straße nach Lystra, ihn erwartend.[7] Als sie ihn nun von ferne kommend schauten, wie Titus es erzählt hatte (*cumque procul venientem eum aspicerent secundum illud Titi narratum*), klein von Gestalt, mit kahler Platte, fröhlichem Blick und hellen Augen, von Gottes Gnade erfüllt, bald wie ein Mensch, bald wie ein Engel ihnen erscheinend, da sagte Onesiphorus zu Paulus: ‚Freue dich, Diener des höchsten Gottes!' Wie aber Paulus Onesiphorus grüßen sah, antwortete er lächelnd: ‚Gnade sei mit dir und deinem Hause!'"

Ich brauche die Vorzüge dieser Erzählung vor der griechischen Form und die Verwandtschaft zwischen D und C nicht hervorzuheben. Auffallen aber wird es, daß in dem Signalement des Paulus die krumme Nase und die krummen Beine fehlen, die man immer als ganz besonders echte Kennzeichen betrachtet hat, wofür wir hier die sonst nicht über-

1 θεοῦ fehlt in G, C hat statt dessen Χριστοῦ.

2 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ B M.

3 Die Handsch. ad Yconiam.

4 Der Name fehlt in der Handsch.

5 Die Namen erscheinen in der Form *Symea et Zinonidi*. Von griechischen Handschriften hat nur G Ζήνωνι, andere Ζηνίδι, Ζηνονίδη, Ζηζωνήδι und noch anders.

6 In der Handschrift fehlt das Pronomen.

7 Ganz verderbt: *Et ibant in via Listra prestolans eum.*

lieferten hellen Augen und den fröhlichen Blick (*vultu hilarem*[1] *et clarissime respicientem*) haben, die zu dem Schluß der Beschreibung ausgezeichnet passen. Möglich, daß unser Text hier verkürzt und verderbt ist, obwohl ich es nicht für absolut sicher halte, daß die Schilderung des Paulus von vornherein so realistisch gefärbt war. Denn damit stimmt die Bemerkung nicht gut, daß Paulus bald wie ein Mensch, bald wie ein Engel erschienen sei, und diese Bemerkung ist sicher ursprünglich. Jedenfalls zeigt die große Fülle von Varianten, daß man vielfach an dem Bilde korrigiert hat, freilich meist in dem Bestreben zu verschönern.

Daß die Handschrift, aus der die Fragmente von Brescia stammen, den ursprünglichen Text in allen Einzelheiten unverändert erhalten hätte, ist kaum anzunehmen, und vielleicht lassen sich an unsern Fragmenten selbst noch sichere Spuren von Überarbeitung erkennen.

S. 132, 24 der v. Gebhardtschen Ausgabe (= c. 7 Anfang) liest man

*a* P<aulo> *uirgo* nomine Tecla filia <Theo>clie
<desponsa>ta <T>a*mi*ro

Was hier in der Handschrift in Wirklichkeit gestanden hat, ist ohne erneute Einsicht in das Original nicht zu sagen und es ist sehr fraglich, ob an den zweifelhaften Stellen überhaupt noch irgend etwas mit einiger Sicherheit zu erkennen ist. *uirgo* ist Konjektur des Herausgebers, Garbelli scheint überhaupt nichts Sicheres erkannt zu haben, Berendts glaubte *inago* zu sehen. Von dem ersten Wort der Zeile 25 ist nur die letzte Silbe erhalten, und die hat Berendts *sa* und nicht *ta* gelesen; ob die Konjektur des Herausgebers genau dem Raum entspricht, wird nicht besonders angegeben. Man muß sich also eines Urteils über diese Stelle bis auf weiteres enthalten. Sollte sich die Vermutung des Herausgebers bestätigen, so wäre der Beweis geliefert, daß auch dieser Text starker Interpolation nicht entgangen ist, wie ja auch S. 133, 28 (s. oben S. 28) gewiß *sponso* an Stelle eines ursprünglichen *viro* getreten ist.

Indessen diesen Beweis liefert auch eine andere Stelle, die, wenn auch nicht ganz heil überliefert, doch im wesentlichen richtig und sicher gelesen ist. S. 135, Z. 19ff. (c. 17) heißt es:

Omnipotens deus de celo
missus ad terram, ut nos redimeret,
ipse me misit in hanc provinciam, ut euan
gelizem nomen suum in gentibus et cre
dant in <eum et n>on amplius sub cri
. . . . . . . . . <s>ubiaceant, sed salui et il

[1] Die Handschrift: *vultum hillarem.*

lesi permaneant. Et ideo misit deus in mun
dum unigenitum filium suum Iesum Christum,
quem ego euangelizo, ut <in> ipso habeat
fiduciam genus humanum, quod ipse
solus redem<it> eum per praeciosum sanguinem
suum.

Wer diese Stelle mit einiger Aufmerksamkeit liest, sieht sofort, daß die beiden Sätze sich gegenseitig ausschließen. Ein jeder enthält ein besonderes Evangelium, von denen das eine von dem andern völlig verschieden ist. Zieht man den griechischen Text heran, so sondert sich der spätere Zusatz alsbald aus. Das Griechische weiß nichts von dem in dem ersten Satze enthaltenen Evangelium, wohl aber findet sich der Inhalt des zweiten in ihm im wesentlichen wieder, so jedoch, daß er mit dem Vorhergehenden innerlich verbunden ist, während er im Lateinischen ganz unvermittelt anschließt. Im Griechischen heißt es folgendermaßen: Θεὸς ζῶν, θεὸς ἐκδικήσεων, θεὸς ζηλωτής, θεὸς ἀπροσδεής, χρῄζων τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἔπεμψέν με, ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω αὐτοὺς καὶ πάσης ἡδονῆς καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἁμαρτάνωσιν διὸ ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Ἰησοῦν Χριστὸν[1] ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησεν πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας.

Wir sind hier an einer für die Christologie des Verfassers der Akten sehr bezeichnenden Stelle angekommen. Christus ist Gott, nicht Gott neben dem Vater, sondern vielmehr mit dem Vater selbst identisch; Gott hat nicht seinen Sohn vom Himmel herabgesendet, er selbst ist in eigener Person gekommen, die Menschheit zu erlösen. Wie gründlich der Bearbeiter die Spuren dieser ursprünglichen Auffassung getilgt hat, mag man aus dem griechischen Text ersehen, den ich zu diesem Zwecke vollständig ausgeschrieben habe. Aber nicht überall ist der Bearbeiter mit gleicher Umsicht verfahren. Es gibt kaum eine Stelle, wo das höchste Wesen erwähnt ist, ohne daß eine Fülle von Varianten in den Handschriften anzeigte, daß die ursprüngliche Lesart geändert ist. Daraus ergibt sich, daß der Bearbeiter nicht methodisch und gründlich vorgegangen ist, sondern eine Reihe von Anstößen stehen gelassen hat, die man im Laufe der Zeiten mehr und mehr beseitigt hat, bis der harmlose Text herauskam, den die modernen Drucke sozusagen legalisiert

[1] So F G; Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ A B, bloß τὸν ἑαυτοῦ παῖδα C E.

haben. Für die Überlieferungsgeschichte der heiligen Schriften überhaupt sind die in den Texten der Theklalegende mit seltener Deutlichkeit zu Tage tretenden Vorgänge äusserst lehrreich. Unbegreiflich ist mir, daß selbst Lipsius die seiner Auffassung so günstigen Tatsachen nicht aufgegangen sind.

Ich werde mich hier, wo ich meinen Gegenstand nicht erschöpfend behandeln kann und will, auf einige Beispiele beschränken. In dem Gebet des Paulus c. 24 schreibt Lipsius mit einer Handschrift, E, Πάτερ Χριστοῦ. Unterstützung findet diese Lesart durch einige Lateiner *Pater Iesu Christi* C a *Pater domini nostri Iesu Christi* C c A[1] *Domine deus pater domini nostri Iesu Christi* C d. Aber C b und B a haben *Pater Iesu Christe*, B b und B c *Domine pater Iesu Christe.* Dasselbe findet sich in zwei griechischen Handschriften Πάτερ ἅγιε Ἰησοῦ Χριστέ F Πάτερ ἅγιε κύριε Ἰησοῦ Χριστέ G. Eine andere, A, hat Πάτερ υἱέ, woraus der rechtgläubige Schreiber von B gemacht hat Πάτερ καὶ υἱὲ καὶ ἅγιον πνεῦμα θεότης μία. Darauf ruft Thekla den Vater an: Πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, εὐλογῶ σε ὅτι ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω. So Lipsius. Im einzelnen haben die Handschriften viele Varianten, aber in der Substanz stimmen sie mit einander und mit einem Teil der lateinischen Texte überein. Aber unter diesen hat A: *Pater sancte, benedico te, quia salvam me fecisti, ut Paulum viderem.* C a: *Pater, qui fecisti caelum et terram, benedico te, quia cito exaudisti me, ut Paulum viderem.* C d *Benedico te, deus, qui misisti angelum tuum et liberasti me ab igne et fecisti Paulum videre.* Darauf ein kurzes Dankgebet des Paulus beginnend Θεὲ καρδιογνῶστα ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Statt dessen hat A Θεὲ καρδιογνῶστα πάτερ καὶ υἱέ, wozu B wieder hinzufügt καὶ πνεῦμα ἅγιον. Von den Lateinern hat A *Deus praecordiescrutator Iesu Christe.* C d *Inspector cordium deus.*

C. 42 hat die Mehrzahl der griechischen Handschriften: Χριστὲ Ἰησοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . αὐτὸς εἶ θεός. Aber F L hat αὐτὸς εἶ ὁ θεός, G αὐτὸς εἶ μόνος θεός, M αὐτὸς εἶ θεὸς μόνος. In A B aber fehlt ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Als Thekla der Taufe teilhaftig wird, indem sie sich selbst in der Arena in ein mit Meerungeheuern gefülltes Wasserbassin stürzt, sagt sie beim Eintauchen nach altapostolischer Weise: „Im Namen Jesu Christi." Diese Formel ist in der Mehrzahl der griechischen Hand-

[1] Die eine Handschrift von A — diese Übersetzung ist nur in zwei Handschriften erhalten — schickt *Deus* vorauf.

schriften in der Hauptsache unangetastet geblieben,[1] während die meisten lateinischen Texte dafür die trinitarische Taufformel angenommen haben. Dagegen ist die Erzählung des ganzen Vorgangs in den griechischen Handschriften so verworren wie möglich und in den lateinischen Texten nicht viel besser, worauf ich hier nicht weiter eingehe, aber an einer Stelle kommen doch zwei von diesen der ursprünglichen Textgestalt näher. Im Griechischen heißt es (c. 34): Ἡ μὲν οὖν ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ· αἱ δὲ φῶκαι πυρὸς ἀστραπῆς φέγγος ἰδοῦσαι νεκραὶ ἐπέπλευσαν. An dieser Wendung ist völlig unbegreiflich, wie ohne alle Vorbereitung das Feuer, das die Robben[2] tötet, wirklich recht eigentlich wie ein Blitz in die Erzählung fährt. In Ca und Cd wird es, wie es sich gehört, als ein neues Moment eingeführt: *Et descendit sicut fulgur ignis de caelo in aquam.*[3] Das sieht nun aus wie ein Wunder und ein Wunder muß man nehmen, wie es ist, ohne zu fragen, warum es so und nicht anders ist. Aber ein Erstaunen wird man doch nicht unterdrücken können, warum denn die Meertiere gerade durch Feuer getötet werden. Nun, hinter dem scheinbaren Wunder steckt etwas ganz anderes, was merkwürdigerweise selbst Lipsius nicht beachtet hat, nämlich die alte Vorstellung von der Taufe mit Geist und Feuer, wie sie dem ursprünglichen Taufbericht im Matthaeus zu Grunde liegt[4] und als ein ketzerischer Brauch in der pseudocyprianischen Schrift De rebaptismate angeführt wird.[5]

Ich kehre zum Schluß noch einmal zu den Fragmenten von Brescia zurück. Die völlige Gleichsetzung von Gott und Christus findet sich bereits gleich zu Anfang (c. 4) und zwar um so eindrucksvoller, weil implicite und unbeabsichtigt. Onesiphorus grüßt den Paulus als Diener des höchsten Gottes: *Gaude, minister dei altissimi.* Darauf fragen die falschen Brüder, Demas und Hermogenes, entrüstet: „Sind wir denn

---

[1] Sie findet sich in dem Kapitel zweimal, S. 260, 7 und S. 261, 1 der Lipsius'schen Ausgabe. An der ersten Stelle hat B, an der zweiten E die Formel ausgelassen.

[2] Die harmlosen Robben sind gewiß an die Stelle von irgend welchen schlimmen Meerungeheuern getreten. Von den Lateinern spricht B von *beluae*, Cd von *bestiae marinae*.

[3] So Cd. *Et ecce sicut fulgur ignis descendit in aquam* Ca.

[4] S. Usener, Religionsgesch. Unters. I, S. 60ff.

[5] Cypriani opp. ed. Hartel III, 90 *nonnulli . . . taliter dicuntur adsignare ut quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat.* Ohne Zweifel wurde diese Vorstellung von der Taufe, daß, wenn sie echt sei, mit ihr eine Feuererscheinung verbunden sein müsse, auch in dem ebenda erwähnten Buche Pauli Praedicatio vorgetragen. Denn es heißt dort, daß eben diese so taufenden Häretiker ihrer falschen Lehre wegen von der Taufe dieses Buch gefälscht hätten.

nicht auch Diener Christi, warum hast du uns nicht gegrüßt?“ Die Griechen sind hier auf ihrer Hut gewesen; sie haben Χαῖρε, ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ,[1] aber nachher Ἡμεῖϲ οὐκ ἐϲμὲν τοῦ εὐλογημένου θεοῦ;[2]

Genauere und ausdrückliche Angaben über die Lehre des Paulus finden sich im Anfang des ersten Kapitels. Auch hier weicht der Brixianus von dem Griechischen vollständig ab, ist aber leider am Schluß des Kapitels verstümmelt, so daß das Wichtigste verloren gegangen ist. Es heißt dort:

(Paulus) . . . docens <eos omnia> precepta *d*om*ini* et doctrina<m>, inter<pretan>do prophetarum scripturas: quomodo ex <Maria> virgine natus est Christus secundum carnem et qualiter verbum quod in principio . . . Hier bricht der Text ab. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auf diese Stelle das Citat des Origenes (De princip. I, 2, 3) aus den Akten des Paulus *Hic est verbum animal vivens* zurückgeht. Auf Grund eben dieser Stelle wird man dann auch c. 40 die Lesart von A B εὗρεν Παῦλον τὸν λόγον κηρύϲϲοντα statt der von Lipsius befolgten λαλοῦντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ vorziehen müssen.

Es ist eine verbreitete, von Ritschl begründete Ansicht, der Verfasser der Theklalegende habe dem Paulus in seinen beiden Begleitern, Demas und Hermogenes, Vertreter der Gnosis gegenüberstellen wollen. „Energischer konnte man mit dem Gegensatz nicht einsetzen als unser Verfasser getan hat,“ sagt Harnack (Chronologie S. 501), „indem er die Figuren des Demas und Hermogenes an den Anfang gestellt hat und an ihnen präskribiert, was als die Teufelsklauen der Häresie galt, die Leugnung der Auferstehung und der sittliche Libertinismus.“ Wodurch der sittliche Libertinismus der beiden angedeutet ist, vermag ich nicht recht zu sehen; daß aber die ganze Ansicht falsch ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden, da es nun handgreiflich vor Augen liegt, daß der Verfasser der Paulusakten selbst von Anschauungen, die man als gnostisch zu bezeichnen pflegt, durchaus beherrscht ist. Der einzige Satz aber, der den Anschein erwecken könnte, als habe der katholische Bearbeiter die beiden als Gnostiker charakterisieren wollen, obwohl ich nicht glaube, daß das in Wirklichkeit seine Absicht war, die Bemerkung nämlich (c. 14): „Wir werden dich lehren, daß die Auferstehung, die, wie Paulus sagt, stattfinden wird, bereits stattgefunden hat in den Kindern, die wir haben“ — diese Bemerkung fehlt in dem Brixianus, wie sie auch in der syrischen Übersetzung fehlt. In dem Original ist

[1] Doch fehlt θεοῦ in G, während C Χριϲτοῦ hat. [2] θεοῦ fehlt in C E G.

sie ganz unmöglich, denn Thamyris, an den die Bemerkung gerichtet ist, interessiert sich, wie wir gesehen haben, für die Lehre des Paulus nicht im mindesten, sondern fragt nur nach seinen Zaubersprüchen. Die beiden Figuren sind durchaus nicht aus dogmatischen Gründen eingeführt, sondern der Erzähler braucht sie für die Zwecke seiner Erzählung. Ohne ihren Verrat würde Thamyris keine Handhabe gehabt haben, gegen Paulus vorzugehen. Falsche Brüder (*fratres ambigui*[1]) werden sie im Original genannt — der katholische Bearbeiter hat die Bezeichnung fallen lassen — wie die ψευδάδελφοι im Galaterbriefe.

Soweit sich aber der Charakter der Paulusakten mit Hilfe der Fragmente von Brescia erschließen läßt, müssen wir urteilen, daß ihr Verfasser überhaupt keine dogmatischen Bestrebungen hatte. Seine Tendenz ist lediglich auf erbauliche Unterhaltung gerichtet. Wo der Gang der Erzählung ihn auf Dinge bringt, die Gegenstand der Lehre oder der Praxis sind, spricht er sie als selbstverständlich aus, ohne polemische Nebenabsichten. Man kann mit keinem größeren Recht behaupten, daß er im Gegensatz zu dem Katholicismus treten wolle, als man ihm antignostische Tendenzen beigelegt hat. Daher ist auch das Urteil von Lipsius über das Verhältnis der Akten zu den Timotheusbriefen ganz verfehlt, als wenn ein gnostischer Schriftsteller dem Paulus der Pastoralbriefe einen Paulus nach dem Geschmacke seiner Gesinnungsgenossen habe gegenüberstellen wollen. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt (Apokr. Apostelgesch. II, 463). So viel Tendenz in den Timotheusbriefen steckt, so wenig haben davon die Paulusakten, und jene Tendenz ist zum guten Teil gegen Anschauungen gerichtet, in denen diese wurzeln. Von den großen gnostischen Schulhäuptern hat der Verfasser der Paulusakten diese Anschauungen nicht, aber die haben sie auch nicht erfunden.

Die Paulusakten sind alt, sehr alt; wie alt, das auch nur annähernd ausmachen zu wollen, scheint mir zur Zeit ebenso vermessen, wie müßig. Wenn aber Harnack sagt, sie hätten vor den Antoninen nicht geschrieben werden können, so ist alles, was er zum Beweise dafür anführt, grundfalsch. Wie kann man nur sagen, daß dem Verfasser Exekutionen der Christen durch Feuer und Tiere etwas ganz Geläufiges gewesen sein müßten, daß er kein Bedenken trage, Thekla sofort verbrennen zu lassen, bloß weil sie dem Paulus folgen wolle, und daß alle einschlagenden Züge bereits einen konventionellen Charakter trügen! (Chronol.

[1] Berendt las *am. uqui*, woraus v. Gebhardt das Richtige hergestellt hat.

S. 500). Auch in der katholischen Bearbeitung wird kein Christ von einem heidnischen Beamten als Christ bestraft. Der Prokonsul läßt den Paulus auspeitschen und aus der Stadt jagen, die Thekla aber verurteilt er zum Feuertode. Schon daraus allein geht hervor, daß das Christentum dabei nicht im Spiele ist. Das wirkliche Motiv ihrer Verurteilung ist oben enthüllt worden. Später aber, in Antiochia, wird Thekla zum Kampf mit wilden Tieren verurteilt, weil sie sich an dem vornehmen Alexander vergreift, der in der Meinung, daß sie eine Sklavin des Paulus sei, ihr Gewalt antun will. Als sie hinterher, von den Tieren verschont, sich als Bekennerin des einen Gottes erklärt, wird sie von dem Prokonsul entlassen.

Einer der lateinischen Bearbeiter, der die Dinge sich nach seinem Sinne zurecht gelegt hat, der Verfasser eines Auszugs, in welchem nach v. Gebhardt die Theklalegende am meisten gelesen wurde, erzählt ganz anders. Da sagt die Mutter von ihrer Tochter vor dem Richter: „Sie ist eine Christin, sie will ihren Bräutigam nicht heiraten“ (S. 150). In Antiochia bringt Alexander Thekla vor den Richter, weil er gemerkt hat, daß sie eine Christin ist, und als sie auf die Frage des Prokonsuls mit fröhlicher Stimme dies bejaht hat, verurteilt dieser sie dafür zu den Tieren (S. 151f.) So, meine ich, würde der Verfasser der Paulusakten geschrieben haben, wenn ihm Exekutionen der Christen als Christen etwas ganz Geläufiges gewesen wären. An der Verschiedenheit der beiden Darstellungen kann man die Verschiedenheit des Standpunktes messen.

Nur einmal ist, wie es scheint, auch in den ursprünglichen Paulusakten, die Eigenschaft als Christ als ein strafrechtlich belastendes Moment hingestellt worden, aber die Sache ist nicht ganz klar. Nach der katholischen Bearbeitung sagen Demas und Hermogenes zu Thamyris, er werde Paulus verderben, wenn er dem Prokonsul Castelius sage, daß Paulus die Leute zu der neuen Lehre der Christen überrede (c. 14). Aber in dem Kodex Brixianus steht davon nichts, sondern da heißt es: „Wenn du seine Sprüche kennen lernen willst, so führe ihn zu dem Präsidenten nach dessen Vorschrift.“ Als sie dann Paulus vor den Präsidenten geführt haben, setzen Demas und Hermogenes auch nach dem Brixianus in Übereinstimmung mit den griechischen Handschriften dem Thamyris zu, er solle sagen, daß Paulus ein Christ sei. Aber die Stelle ist leider so verderbt, daß die Einzelheiten völlig unsicher bleiben.

Dimas et Hermogenes . . . . . . *ites* ut diceret quod Christianus <esset, ut> *perdere*$^{t}$ eum.

Nach dem Griechischen bleibt aber diese Bemerkung ohne alle Folgen. In dem Brixianus heißt es, wieder in Übereinstimmung mit dem Griechischen, weiter:

*Preses* vero vocavit <Paul>um ad se et interrogavit eum

dann fehlen drei Zeilen.

Aber wir müssen noch einmal zu den Vorgängen in Antiochia zurückkehren, wenn wir ihre Motive ganz klar erkennen wollen (c. 28).

Am Tage vor dem Kampfe, zu dem Thekla verurteilt ist, findet ein feierlicher Aufzug der Tiere mit der Verurteilten statt. Von dieser πομπή haben, nebenbei gesagt, die griechischen Schreiber des 10. Jahrhunderts durchaus keine Vorstellung mehr. Sie lassen die Thekla auf eine wilde Löwin binden, die ihr die Füße leckt, während sie oben darauf sitzt. Als wenn man bei einer solchen Gelegenheit die wilden Tiere in Freiheit dressiert vorgeführt hätte! denn so ist es gedacht, da es heißt, Tryphaena, Theklas Gönnerin, sei hinterhergegangen. Das haben die Lateiner besser überliefert, nach denen Thekla auf den Löwenkäfig gesetzt wurde, und die Löwin durch das Gitter des Käfigs die herabhangenden Füße der Thekla leckte. Dabei war ihr Verbrechen durch die Aufschrift „Tempelschänderin" angegeben (ἡ δὲ αἰτία τῆϲ ἐπιγραφῆϲ αὐτῆϲ ἦν Ἱερόϲυλοϲ, die Lateiner: *Causa autem eius elogii Sacrilega legebatur* oder *Erat vero elogium eius superscriptum Sacrilega* und anders). Die Bezeichnung Ἱερόϲυλοϲ zielt nicht auf die Christin, denn es ist gar nicht bekannt geworden, weder daß Paulus noch daß Thekla Christen sind. Über den Grund ihres Verbrechens wird aber auch gar kein Zweifel gelassen. Alexander führt sie vor den Prokonsul, weil sie ihm den Mantel zerfetzt und den Kranz vom Kopf gerissen hat. Als sie dies eingestanden hat, wird sie dafür zum Tierkampf verurteilt. Wenn sie dann als ἱερόϲυλοϲ bezeichnet wird, so folgt daraus, daß Alexander priesterlichen Charakter gehabt hat. Dies ist aber auch dadurch angedeutet, daß Alexander ja einen Kranz trägt. Es wäre aber immerhin merkwürdig, wenn seine Priesterwürde nur so ganz nebenbei und im Grunde zufällig kenntlich gemacht wäre. Nun wird Alexander in den griechischen Handschriften (c. 26) mit Ausnahme einer als Σύροϲ τιϲ bezeichnet und bei den Lateinern entsprechend in B und Cb *Syrus quidam*, in A *Syrus*, während in Ca, Cc und Cd eine Ortsbestimmung fehlt. Aber die eine griechische Handschrift, C, nennt ihn Συριάρχηϲ τιϲ, und dies hat Lipsius mit Fug und Recht in den Text gesetzt. Zahn (Gesch. des Kanons II, 908 Anm.) findet es unbegreiflich, daß Lipsius diese nur durch eine einzige, noch dazu schlechte Handschrift bezeugte

Lesart hat recipieren mögen. Es ist das der Standpunkt jener äußerlichen Textkritik, an der leider die Philologen nicht unschuldig sind, die aber, nachdem sie grade an den heiligen Texten so häufig Schiffbruch gelitten hat, mehr und mehr aufgegeben ist. Daß diese Lesart alt ist, selbst wenn sie in einer jungen Handschrift steht — der Paris. gr. 1468, das ist die Handschrift, ist übrigens eine der älteren, s. XI — bedarf keines Beweises, sie macht aber mit einem Schlage alles klar, was sonst im Dunkel liegt. Zahn nimmt auch an dem unbestimmten Pronomen in dieser Verbindung Anstoß, das wäre, wie wenn jemand sagte: „Ein gewisser Bürgermeister namens Alexander." Da er auf Lightfoots Abhandlung über die Asiarchen verweist, so ist mir nicht klar, wie er auf den Bürgermeister verfallen ist. Wenn das eine Erklärung des Ausdrucks Συριάρχης sein soll, so hat sie unbestreitbar den Vorzug der Neuheit, allerdings nicht den der Richtigkeit. Aber aus Act 19, 31 wußte Zahn doch, daß es z. B. in Ephesus mehrere Asiarchen gab; daher hat es doch wohl kein Bedenken, in dem syrischen Antiochia eine Mehrheit der entsprechenden Beamten anzunehmen. Daß die Asiarchen priesterliche Beamte waren, ist außer Zweifel; wird doch auf ephesinischen Inschriften derselbe Mann einmal als ἀσιάρχης, ein andermal als ἀρχιερεὺς ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ bezeichnet (s. Brandis, Asiarches, in Pauly-Wissowas Real-Encyklop. 1574, 16), wie denn auch in mehreren Fällen, wo ein Asiarch einer bestimmten Stadt genannt wird, dieser gewiß mit Bezug auf das Amt des Asiarchen der Ehrentitel νεωκόρος, „den Tempel hütend" beigefügt ist (vgl. Mommsen, R. G. V, 319, Anm. 1).[1] Die Asiarchen aber waren die Spielgeber, denn die Agonothesie ist, wie Mommsen S. 320 Anm. sagt, das Wesen des Asiarchats. Entspricht nun die Würde des Syriarchen der des Asiarchen, so ist es ohne weiteres klar, wie es kommt, daß gerade Alexander es ist, der das Spiel gibt, in welchem Thekla auftritt (c. 30 αὐτὸς γὰρ [d. i. Ἀλέξανδρος] ἐδίδου τὰ κυνήγια).

Freilich darf ich nicht verschweigen, daß, während die Asiarchen auf Inschriften häufig erwähnt werden, für die Syriarchen nach Beurlier, Le Koinon de Syrie (in Revue Numismatique, XII, 1894, S. 286 ff.), kein einziges Beispiel bekannt ist, während sie in den Rechtsquellen unter den Provinzialpriestertümern genannt werden (S. 292). Das wird wohl mit der Seltenheit syrischer Inschriften überhaupt zusammenhängen. Bedenklicher dagegen ist auf den ersten Blick, daß nach der Chronik des

[1] So Πολλίων ἀσιάρχης Περγαμηνῶν νεωκόρων und Αὐρήλιος ἀσιάρχης Κυζικηνῶν νεωκόρων (s. Brandis a. a. O. 1565, 49 und 1566, 1).

Malalas, der in diesem Falle aus guten Quellen schöpft, das Syriarchat überhaupt erst unter Commodus eingerichtet zu sein scheint.

Nach Malalas wurden seit Augustus in Antiochia jedes fünfte Jahr Spiele gefeiert, die unter Commodus neu organisiert wurden. Hierbei bemerkt Malalas: καὶ εὐθέως τότε ὠνομάσθη Συριάρχης πρῶτος Ἀρταβάνιος πολιτευόμενος προβληθεὶς ἀπὸ τῶν κτητόρων καὶ τοῦ δήμου παντός (Beurlier S. 296). Wären damals die Spiele in Antiochia überhaupt erst eingerichtet worden, so würde diese Notiz eine Datierung des Syriarchats enthalten. Da sie aber schon früher gefeiert und zweifellos von Beamten geleitet wurden, die den Asiarchen entsprachen, so kann sich das πρῶτος nur auf die neue Ordnung beziehen und es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, ich möchte sagen gewiß, daß die Leiter der früheren Spiele ebenfalls Syriarchen genannt wurden. Wenn das nicht der Fall war, so war es doch das natürlichste von der Welt, daß ein mit den asiatischen Verhältnissen vertrauter Schriftsteller auf die Spielleiter in Syrien den ihm vertrauten Titel in entsprechender Umformung übertrug.

Daß Antiochia in Pisidien und nicht Antiochia in Syrien zu verstehen sei, ist eine gänzlich unbegründete Behauptung, die Zahn zu der gewaltsamen Änderung von Δάφνην in Δέρβην geführt hat. Ἐν ὁδῷ ἐν ᾗ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται (c. 23) ist allerdings ein merkwürdiger Ausdruck, aber diese Wunderlichkeit hängt damit zusammen, daß, wie bereits Lipsius mit schlagenden Gründen nachgewiesen hat, nach c. 22 eine große Lücke ist, auf die wir bereits oben zu sprechen gekommen sind, die jeder aufmerksame Leser empfinden wird. Man braucht dem Verfasser der Akten daher auch gar keine geographische Unkenntnis vorzuwerfen, weil sich schlechterdings nicht sagen läßt, wie die ursprüngliche Erzählung gelautet hat.

Wir müssen schließlich noch die Frage aufwerfen, ob der Brixianus nur die Theklalegende oder aber die vollständigen Akten enthielt. Für das letztere sprechen die Fragmente selbst. Denn sie beginnen nicht, wie die übrigen Texte, mit der Ankunft des Apostels in Ikonium, sondern es ging etwas vorauf, wovon noch 9 Zeilen erhalten sind, freilich in einem solchen Zustande, daß wenig damit anzufangen ist. Aber es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß, wie v. Gebhardt vermutet, das der Rest einer Einleitung sei, die von dem Übersetzer frei komponiert wäre. Schon rein äußerlich spricht nichts dafür, da der erste Satz der Passio ohne irgend welche Unterbrechung unmittelbar an das Vorhergehende anschließt. Die Frage ist, ob schon die Paulusakten als Ganzes eine

katholische Bearbeitung erfahren hatten, aus denen dann die Passio S. Theclae herausgehoben wurde, oder aber ob die Bearbeitung sich auf diese beschränkte. Vielleicht wird die Frage durch das hoffentlich bald erfolgende Erscheinen der koptischen Übersetzung in Lipsius Sinne entschieden, der eine doppelte Form der Akten annahm. Jedenfalls ist die Schrift, die Tertullian verdammte, keine andere als die ursprüngliche Grundschrift gewesen. Wie starke Gründe man hatte, sie zu unterdrücken, nachdem die Gegensätze sich scharf geschieden hatten und die Grundsteine einer allgemeinen, allein herrschenden Kirche gelegt waren, zeigen uns die Fragmente von Brescia.

Wir aber, die wir das Wachsen und Werden dieser Kirche aus der unendlichen Vielgestaltigkeit des ursprünglichen christlichen Lebens zu begreifen wünschen und das Verständnis dieses Lebens uns zu erschließen ringen, wir können für den kostbaren Fund, so klein er ist, nicht dankbar genug sein. Denn wenn mich nicht alles trügt, so sind es große Perspektiven, die er eröffnet. Die moderne Theologie wird in Bezug auf den Paulinismus in mehr als einer Beziehung umzulernen haben und mehr als einen Schritt zurücktun müßen. Nicht die Aftertheologie, die mit einer Gelehrsamkeit und einem Scharfsinn, die zur Bewunderung zwingen, Band auf Bände häuft, um die Geschichte des Kanons und der Kirche zu verdunkeln — die ist nicht zu belehren und wird sich auch über die Tatsachen, die sich hier auftun, hinwegzusetzen wissen. Wohl aber die ehrliche Forschung, die in dem berechtigten Bestreben sich von den Übertreibungen der großen Tübinger Epoche zu befreien einen Teil der schon gewonnenen Erkenntnis aufgegeben hat.

---

[Abgeschlossen am 19. Januar 1903.]

# Zu Eusebius Kirchengeschichte.

Von E. Schwartz in Göttingen.

## I.

## Das Martyrium Jakobus des Gerechten.

Über das Martyrium Jakobus des Gerechten, des Herrenbruders, gibt es zwei Berichte, die Erzählung bei Josephus [AI 20, 199 ff.], ausgezeichnet durch die berühmte Stelle τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, und die christliche Tradition, die in reinster Form vorliegt in dem Bruchstück der Hypotyposen des Clemens bei Eus Kg 2, 1[5]. Nach jener benutzte der Hohepriester Ananos der Jüngere die Zeit als nach dem Tode des römischen Prokurators Festus dessen Nachfolger Albinus noch nicht eingetroffen war, um das Todesurteil, das ein Synhedrion unter seinem Vorsitz gegen Jakobus und einige andere als Übertreter des Gesetzes gefällt hatte, sofort in jüdischer Weise durch Steinigung vollziehen zu lassen, statt, wie es bei Kapitalsachen erforderlich war, die schließliche Entscheidung und die Vollstreckung des Urteils der römischen Behörde anheimzustellen. Nach der christlichen Tradition kommt Jakobus in völlig rechtswidriger Weise ums Leben; er wird von dem Giebel des Tempels hinabgeworfen und dann von einem Walker mit dem Holz erschlagen. Eine weitere wichtige Differenz von Josephus ist die, daß Jakobus allein umgebracht wird.

Beide Versionen schließen sich aus. Trotzdem sind sie kombiniert in der Darstellung, die Euseb in der Kg [2, 23] aus Hegesipps Ὑπομνήματα wörtlich ausgezogen zu haben behauptet. Der direkte historische Wert dieser Darstellung ist durch eine solche Zusammenklitterung zur Genüge bestimmt; dagegen ist es keine gleichgiltige Frage, ob Hegesipp selbst für diese konciliatorische Kritik, welche eine kirchliche Überlieferung zerstört um sie der Autorität des Josephus zu accommodieren, in vollem Umfange verantwortlich zu machen ist. Das Problem kann

1. 2. 1903.

nicht durch allgemeine Raisonnements, sondern nur durch philologische Analyse des Textes gelöst werden; freilich ist diese nur möglich, wenn die Voraussetzung gerechtfertigt ist, daß der Text den wir jetzt in der Kg lesen, im wesentlichen derselbe ist wie der, welchen Euseb aus Hegesipp abschreiben ließ. Das trifft zu; die Überlieferung der Kg ruht auf dem Fundament von sechs bis sieben alten Handschriften,[1] zu denen die Übersetzungen Rufins und des Syrers accessorisch hinzutreten, so fest und sicher, daß, wenn ein Text als verdorben und unverständlich sich herausstellt, mit Bestimmtheit geschlossen werden kann, daß die Verderbnis schon von Euseb vorgefunden ist. Zur Gegenprobe dient, daß in den von Euseb selbst verfaßten Partien textkritisch bedenkliche Stellen außerordentlich selten vorkommen.

Das Excerpt Eusebs aus Hegesipp, dessen Zusammenhang wir nicht kennen,[2] beginnt damit daß Jakobus Person geschildert wird, und zwar in der Form einer Motivierung des Beinamens 'des Gerechten':

[Kg 2, 23. 4. 5] διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων[3] ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν, ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο, οὗτος δὲ[4] ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.

Bis hierhin läuft die Rede glatt fort; daß den alttestamentlichen Erfordernissen eines נזיר das Vegetariertum zugesellt wird, bietet keinen Anstoß. Was folgt, ist Unsinn: τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. Das Linnenkleid war ein Vorrecht der Priester [Joseph. AJ 20, 216], das nicht dazu verdreht werden kann, daß der Verzicht auf wollene Kleidung ein Priesterprivileg

[1] Ich gebrauche die Siglen meiner Ausgabe, deren erste Hälfte eben erschienen ist.

[2] Lawlor [Hermathena 11, 10 ff.] hat mit Recht betont, daß Hegesipps Ὑπομνήματα kein historisches Werk waren; es kann ihm auch zugestanden werden, daß die eusebianischen Excerpte größtenteils aus dem 5. Buche genommen sind: aber sein Versuch, eine ursprüngliche Reihenfolge zu eruieren, ist so wenig geglückt, wie der Zahns [Forschungen 6]. Hier gilt die *ars nesciendi*, um die wichtigere Aufgabe nicht zu hemmen, die darin besteht die Worte Hegesipps wirklich zu verstehen.

[3] An dem Ausdruck stieß man sich, weil er die landläufige Meinung, daß Jakobus der erste Bischof von Jerusalem gewesen sei, nicht klar genug auszudrücken schien. Daher übersetzt Σ *von den Aposteln*, Hieronymus [De uir. ill. 2] *post apostolos*. In anderer Weise hatte sich Clemens geholfen [Eus Kg 2, 13].

[4] Der Gegensatz zwischen πολλοί und οὗτος δέ ist scharf und deutlich; also darf vor οὗτος nicht schwer interpungiert werden.

verschafft hätte. Epiphanius hat sicherlich ebenso viel Anspruch als Hegesipp darauf zu den 'Einfältigen' gezählt zu werden: selbst ihm ist dieser Kausalnexus zu sonderbar erschienen, und er sieht in den Worten οὐδὲ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ cινδόνας einen Beweis der Askese, reiht sie also der vorhergehenden Beschreibung von Jakobus Nasiräat an.[1] Ferner ist die Gleichstellung des Jakobus mit den jüdischen Priestern nur unklar angedeutet; man verlangt mindestens zu μόνῳ einen Zusatz wie τῶν τῆς ἱερωσύνης οὐκ ἠξιωμένων oder dergl. Es nützt auch nichts, wenn man statt des von allen Handschriften und dem Synkellos Georgios [p. $638^{9}$] gebotenen εἰς τὰ ἅγια die sehr alte Korrektur εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων aufnimmt, die nicht nur von ΣΛ, sondern auch von Hieronymus, Epiphanius [29, 4 p. $119^{b}$. 78, 13 p. $1045^{d}$] und dem Kreter Andreas [Leben des heiligen Jakobus in den von Papadopulos-Kerameus herausgegebenen Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I, $10^{21}$] vorgefunden sein muß; ja in diesem Falle sind erst recht Zusätze nötig um Mißverständnisse auszuschließen, wie die stark divergierenden antiken Paraphrasen besser als jedes Raisonnement zeigen. Andreas umschreibt τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ παντὸς εἰσπορεύεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἅπαξ, καθάπερ οἱ τῷ νόμῳ καὶ τῇ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων λατρεύοντες. Umgekehrt ist für Epiphanius Jakobus wirklicher Hohepriester [29, 4 p. $119^{b}$, vgl. 78, 13 p. $1045^{d}$] ἔτι δὲ καὶ ἱερατεύσαντα αὐτὸν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωσύνην εὕρομεν, δι' ὃ καὶ ἐφίετο αὐτῷ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσιέναι, ὡς τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἐκέλευσεν ὁ νόμος κατὰ τὸ γεγραμμένον.[2] Vollends unmöglich wird das Sätzchen

[1] Panar. 78, 13 p. $1045^{c}$ [ebenso 14 p. $1046^{b}$] ἐφ' οὗ κεφαλῆς σίδηρος οὐκ ἀνῆλθεν, ὃς οὐκ ἐκέχρητο βαλανείῳ, ὃς ἐμψύχου οὐ μετέσχεν, ὃς χιτώνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο, ὃς τριβωνίῳ ἐκέχρητο λινῷ μονωτάτῳ.

[2] Daraus leitet Epiphanius ab, daß Jakobus das πέταλον an der Stirn getragen hätte [29, 4 p. $119^{b}$. 78, 14 p. $1046^{a}$]; er kannte dies Zeichen der hohenpriesterlichen Würde aus dem AT. Außerdem fügt er aus eigener Erfindung noch zu: οὗτος σανδάλιον οὐχ ὑπεδήσατο [78, 14 p. $1046^{b}$]. Infolge einer wunderlichen Konfusion setzt er für den Rechabiten [Kg 2, $23^{17}$] Simon Klopas Sohn, Jakobus Nachfolger, ein [78, 14 p. $1046^{d}$]; die Geschichte die er 78, 14 p. $1046^{a}$ erzählt, ist aus dem Jakobusbrief [5 $^{17.\ 18}$] herausgesponnen. Er geniert sich nicht, einen dieser Zusätze ausdrücklich [29, 4 p. $119^{b}$] auf Euseb und Clemens, d. h. auf die Kg, in der er Clemens citiert fand [2, $23^{19}$], zurückzuführen, hat also außer der Kg nichts gehabt; wenn er sie aus Hegesipp ergänzt hätte, würde er sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt haben. Beachtenswert aber ist, daß er Clemens, nicht Hegesipp nennt; Σ lässt Kg 2, 23, 3 ὁ Ἡγήσιππος aus und übersetzt die Worte 2, $23^{19}$, als ob dastände ταῦτα διὰ πλάτους Κλήμης, συνῳδὰ δὲ τούτοις καὶ ὁ Ἡγήσιππος. Σ faßt also das Excerpt als ein Excerpt aus Clemens auf, und Epiphanios wird den gleichen Fehler begangen haben. Das Mißverständnis ist veranlaßt durch eine alte Corruptel bei Euseb, an der herumkonjiciert

über Jakobus priesterliches oder hohenpriesterliches Privileg durch die Fortsetzung:

[Kg 2, 23[6]] καὶ μόνος εἰςήρχετο εἰς τὸν ναὸν ηὑρίςκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόναςιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεςιν, ὡς ἀπεςκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου.

Nimmt man an — und der Sprachgebrauch der kanonischen Evangelien berechtigt dazu — daß mit ὁ ναός der gesamte Tempelbezirk, nicht nur das den Nichtpriestern unzugängliche Tempelhaus bezeichnet ist, so kommt der Sinn heraus, daß Jakobus die Heiligkeit so weit trieb, allein und persönlich für die Versöhnung des jüdischen Volkes mit Gott zu beten. Hier geht also μόνος εἰςήρχετο εἰς τὸν ναόν auf eine Extraleistung, unmittelbar vorher μόνῳ εἰςιέναι auf ein Extrarecht: das ergibt eine Inkoncinnität des Ausdruckes, die Hegesipp nur dann allenfalls zugetraut werden könnte, wenn sonst gar kein Anstoß vorläge. Nachdem sich herausgestellt hat, daß das Kolon μόνῳ εἰςιέναι schon an und für sich sprachlich inkorrekt ist — ich schweige mit Absicht von den schweren sachlichen Bedenken —, bleibt kein Ausweg übrig als es für eine alte Interpolation zu halten, welche motivieren sollte, wie der christliche Bischof dazu kam, den jüdischen Tempel zu betreten. Damit ergibt sich zugleich, daß εἰς τὰ ἅγια die richtige Lesart ist; Jakobus zum Hohenpriester zu machen ist eine Steigerung der Interpolation in gleicher Richtung. Wenn das Kolon τούτῳ-εἰςιέναι aus Hegesipps Text ausgeschieden wird, schließt οὐδὲ [γὰρ] ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ ςινδόνας scharf an die Beschreibung der Askese an: Epiphanius, der von der Möncherei etwas verstand, hat mit seiner zurechtschiebenden Paraphrase des eusebianischen Excerpts instinktiv das Richtige getroffen.

Auf den oben abgedruckten Satz über Jakobus Fürbitten für das 'Volk' folgt eine müssige Wiederholung:

διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προςκυνοῦντα τῷ θεῷ[1] καὶ αἰτεῖςθαι ἄφεςιν τῷ λαῷ.

---

wurde. Überliefert ist ταῦτα διὰ πλάτους ςυνῳδά γε τῳ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήςιππος. γε τῷ steht in TER, ist in τε τῷ leicht verdorben in D. Beides ist unverständlich, daher läßt A γε oder τε ganz aus und stellt B γε τῷ um zu τῷ γε. Dagegen hat M die scheinbar gute Konjektur δέ: sie kann sehr wohl Σ und Epiphanios schon vorgelegen und das ihnen gemeinsame Mißverständnis veranlaßt haben, das weiterhin dazu führte, ὁ Ἡγήςιππος 2, 23 3 zu streichen. Euseb schrieb ταῦτα διὰ πλάτους, ςυνῳδά γε <τοι> τῷ Κλήμεντι κτλ.: natürlich ist ςυνῳδά Gegensatz nur zu διὰ πλάτους, nicht zu ταῦτα. Die Stelle predigt Vorsicht im Gebrauch von Σ.

[1] So ist nach BM Synkellos Andreas [p. 10 [28]] zu lesen; D weicht mit ἐπὶ τὰ γόνατα προςκυνοῦντα τῷ θεῷ nur wenig ab; die Lesung der Ausgaben προςκυνοῦντα τῷ θ

Solche Dittographien werden noch öfter begegnen; sie haben sich meist tiefer in den Text eingefressen als hier, wo ein glatter Schnitt zur Entfernung genügt. Um so ärger wirds im Folgenden:

[Kg 2, 23 7] διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ.

Die letzte Hälfte des Satzes von καὶ δικαιοσύνη an ist unverständlich; ich sehe nicht wie diesem Galimathias beizukommen ist. Ebenso muß ich es den Semitisten überlassen ὠβλίας plausibel zu transkribieren; bis jetzt ist nichts gefunden, das unmittelbar einleuchtet. Dagegen ist περιοχὴ τοῦ λαοῦ 'Festung des Volkes' vortrefflich, da περιοχή in diesem Sinn mehr als einmal in der LXX vorkommt, und paßt in den Zusammenhang, so bald man nur mit den besten Handschriften nicht δίκαιος, wie jetzt gedruckt wird, sondern ὁ δίκαιος liest[1] und τῆς δικαιοσύνης entfernt. Wegen des Übermaßes der Fürbitte, nicht der Gerechtigkeit, hieß Jakobus 'Veste des Volkes'; τῆς δικαιοσύνης ist zugefügt, weil man sich nicht die Mühe gab zu τὴν ὑπερβολὴν das Richtige aus dem Zusammenhange zu ergänzen.[2] Behält man es bei, so wird freilich δίκαιος notwendig, zugleich aber entsteht eine überflüssige und störende Wiederholung.

So weit reicht die Einleitung, die mit Absicht die Heiligkeit und Volksfreundlichkeit des Herrenbruders ins Licht stellt, damit der dunkle Undank, mit dem ihm gelohnt wird, sich um so schärfer von diesem hellen Hintergrund abhebt. Der Bruder Jesu, der, selbst vollkommen heilig und anerkannt gerecht, für das sündige Volk zu Gott betet, ist das genaue Gegenstück zu Jesus selbst.[3] Das Volk ehrt ihn, wie es Jesus auch geehrt hat; nicht das Volk, sondern böswillige Hetzer bringen ihn zu Fall. Wer waren nach Hegesipp diese Hetzer? Im überlieferten Text herrscht darüber eine seltsame Unklarheit. Dreimal werden die Schriftgelehrten und Pharisäer als die Anstifter und Mörder genannt, an der ersten Stelle treten noch — sehr auffallend — die Juden hinzu:[4]

---

τὰ γόνατα beruht auf den Handschriften ATER, deren Autorität geringer ist, und ist durch Reminiszenz an Eph 3 14 entstanden.

1 ὁ δίκαιος T1 BDM (eine häufige und meist das Ursprüngliche bietende Kombination), δίκαιος A, T durch Rasur, ER Λ Synkellos.

2 Nicht übel paraphrasiert Epiphanios δι' ὑπερβολὴν εὐλαβείας; nur verbindet er die Worte falsch mit dem vorhergehenden Satz [78, 14 p. 1046 b].

3 Vgl. Hegesipp bei Euseb Kg 4, 22 4 μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ.

4 Man kann vergleichen 'Lehre Addais' p. 2: 'sie (die Abgesandten Abgars) sahen

Kg 2, 23[10] ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν.

2, 23[12] ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ.

2, 23[14] τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον '. . . ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν . . .'

Dazu will nun der Anfang der eigentlichen Erzählung gar nicht passen. Hier spielen nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern die jüdischen Haeretiker die Hauptrolle, und das ist um so beachtenswerter, als diese auch sonst bei Hegesipp die Sündenböcke sind, auf welche die an den Angehörigen Jesu begangenen Verbrechen abgeladen werden.[1] Freilich ist das was Euseb in seinem Exemplar des Hegesipp gelesen hat, sicherlich nicht das Ursprüngliche. Es gibt einfach keinen Sinn, wenn es Kg 2, 23[8] heißt τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι[2] ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. Das kann nicht bedeuten 'einige Anhänger der sieben Sekten', da dann ἀπό nicht fehlen dürfte, und selbst das zugegeben, so würde das unmittelbar folgende ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός neue Schwierigkeiten bereiten: ὧν müßte mit τινὲς τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων gleichgesetzt werden, so daß 'einige' ein Teil von 'einigen' werden. Versteht man aber gemäß dem Wortsinn 'einige Haeresen von den sieben genannten', so kann das nicht gut Subjekt zu ἐπυνθάνοντο sein, man erwartet vielmehr, daß ein Prädikat folgt, welches ein Unterscheidungsmerkmal der von der Gesamtzahl

---

Christum mit Freuden mitsamt den Scharen, die ihn begleiteten, und sie sahen auch die Juden, die in Haufen zusammenstanden und sannen, was sie ihm antun sollten'. Hier fehlt aber der seltsame Gegensatz von Ἰουδαῖοι und πᾶς ὁ λαός.

[1] Kg 4, 22 7 ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραηλιτῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ Μασβωθεοι Σαμαρεῖται Σαδδουκαῖοι Φαρισαῖοι. Ἰσραηλιτῶν ist von Valois aus ἰσραὴλ ἢ τῶν AT[1]M hergestellt, ἰσραὴλ τῶν, wie die übrigen Handschriften lesen, ist Schlimmbesserung. Aber die Stelle ist noch keineswegs in Ordnung, da διάφοροι und αὗται nicht nebeneinander stehen können. Vermutlich schrieb Hegesipp κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτῆς. Diese Haeretiker oder richtiger einige von ihnen sind es, welche dem Stamm Davids, d. h. den Angehörigen des Messias, nachstellen, sowohl materiell, indem sie die Enkel des Judas und Simeon, den Vetter Jesu, den Römern denunzieren [vgl. Kg 3, 19. 20. 32], als auch spirituell; denn aus ihnen gehen die christlichen Haeretiker hervor [Kg 4, 22 5].

[2] Das darauf folgende ἐν τοῖς Ὑπομνήμασιν ist Zusatz Eusebs; in einem Selbstcitat kann nur dann ein Titel vorkommen, wenn ein anderes Werk citiert wird; aber Euseb excerpiert gerade die Ὑπομνήματα.

abgesonderten Sekten angibt. Die Fortsetzung läßt wenigstens einen Ausweg aus diesem Labyrinth ahnen:

[Kg 2, 23 9] αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.

Mit berechneter Absicht ist der Name Jesu weggelassen, damit scharf hervortritt, daß Auferstehung und Gericht überhaupt geleugnet wird, geleugnet von den Haeretikern der Juden, während das Volk daran glaubt und darum bereit ist in Jesus seinen Messias zu sehen, sobald es die Predigt von ihm vernimmt. Dagegen kann Hegesipp allen sieben Sekten diesen Unglauben nicht zugeschrieben haben;[1] er ist vielmehr schon im NT charakteristisch für die Sadducäer, und an diese muß Hegesipp in erster Linie gedacht haben, da die Samariter[2] in Jerusalem nicht in Frage kommen. Sprachlich ist außerdem anstößig, daß man nicht weiß worauf denn αἱ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι zu beziehen ist, ob auf die schon kurz vorher citierte Auseinandersetzung über alle sieben Sekten oder auf τινὲς τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων. Alles schiebt sich zurecht, wenn man die Frage an Jakobus, die im Verlauf der Erzählung noch einmal vorkommt [2, 23 12] und hier zwecklos ist, weil sie ohne Folge bleibt, entfernt:

τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι [ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα· ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι] οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.

Zugleich fällt der Widerspruch zwischen τινὲς ἐπίστευσαν und πολλῶν πιστευόντων [2, 23 10] fort. So viel läßt aber der Text auch für den, welcher der von mir vorgeschlagenen Reinigung nicht zustimmt, erkennen: die Haeretiker geraten zu Jakobus in Gegensatz, weil er ihren Unglauben an die Auferstehung und das Gericht bekämpft und mit Erfolg bekämpft. Dazu paßt die Antwort die Jakobus auf dem Giebel des Tempels erteilt [Kg 2, 23 13], welche das Wort des Herrn vor dem Hohenpriester Matth 26 64. Marc 14 62 paraphrasiert: der Parallelismus der Situation ist klar und beabsichtigt. Hingegen wird der Aufbau der Erzählung zerstört, wenn sich plötzlich an Stelle der die Auferstehung leugnenden Haeretiker die Juden, Schriftgelehrten und Pharisäer schieben: die Haeretiker müssen

[1] Es genügt für die Pharisäer auf Jos AJ 18, 14. BI 2, 163. Epiphan 1, 16 2 p. 34 c, für die Essener auf Jos AJ 18, 18. BI 2, 154 f., für die Hemerobaptisten auf Epiphan 1, 17 1 p. 37 a zu verweisen.

[2] Vgl. Epiphan 1, 9 2 p. 25 a.

die Träger der Handlung bleiben. An drei Stellen erscheinen, wie schon oben gesagt wurde, die Schriftgelehrten und Pharisäer; zweimal ist γραμματεῖϲ und Φαριϲαῖοι nur ein Zusatz zu οἱ προειρημένοι [Kg 2, 23 [12]] oder zu οἱ αὐτοί [Kg 2, 23 [14]]. Er ist leicht zu entfernen, nur muß die richtige Beziehung für die nach rückwärts weisenden Ausdrücke geschafft werden. Die erste Stelle ist nicht nur um des gesamten Zusammenhanges willen, sondern auch an sich voller Schwierigkeiten:

[Kg 2, 23 [10]] πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιϲτευόντων, ἦν θόρυβοϲ τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαριϲαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶϲ ὁ λαὸϲ Ἰηϲοῦν τὸν Χριϲτὸν προϲδοκᾶν.

Daß τῶν Ἰουδαίων einen sinnlosen Gegensatz zu ὁ λαόϲ schafft, habe ich schon angedeutet; der richtige, der von Hegesipp fortwährend betont wird, sind die Haeresen gegenüber dem Volk. Wer sollen ferner die 'Herrschenden' und gar die vielen 'Herrschenden' sein? wie ist denn der ganze Tumult, die Ermordung des Jakobus noch möglich, wenn die 'Herrschenden' zum großen Teil Christen geworden sind? Ganz abgesehen davon, daß, ich will nicht sagen die historische, aber die neutestamentliche Auffassung der Verhältnisse auf den Kopf gestellt wird, wenn die leitenden Männer der Juden zu Anhängern Christi gemacht werden. Hier hilft nur ein kühnes Mittel, aber es hilft sofort und gründlich, so daß es keiner weiteren Worte bedarf: πολλῶν οὖν πιϲτευόντων, ἦν θόρυβοϲ τῶν ἀρχόντων λεγόντων. Die Führer der Haeresen, genauer der Sadducäer, die zugleich auch die Vornehmen unter den Juden waren,[1] werden unruhig, daß sie so viel Anhänger verlieren; auf sie beziehen sich nunmehr die Verweisungen an den beiden folgenden Stellen; sie sind empört über das Zeugnis des Jakobus für den Glauben an die Auferstehung und den der da kommen wird zu richten.

Die Unterredung der Haeretiker mit Jakobus [Kg 2, 23 [10.11]] ist durch Doubletten stark erweitert: παρακαλοῦμεν ϲέ ~ παρακαλοῦμεν ϲέ; τὸν λαὸν ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰϲ Ἰηϲοῦν ~ τὸν ὄχλον περὶ Ἰηϲοῦ μὴ πλανᾶϲθαι; πάνταϲ τοὺϲ ἐλθόνταϲ εἰϲ τὴν ἡμέραν τοῦ πάϲχα ~ διὰ γὰρ τὸ πάϲχα ϲυνεληλύθαϲι πᾶϲαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν; ϲοὶ γὰρ πάντεϲ πειθόμεθα, ἡμεῖϲ γὰρ . . . καὶ πᾶϲ ὁ λαόϲ ~ πᾶϲ ὁ λαὸϲ καὶ πάντεϲ πειθόμεθά ϲοι.

Es ist bei solcher Häufung von Dittographien, die den Gedanken kaum variieren, schwer, wenn nicht unmöglich das Ursprüngliche wieder herzustellen; was ich vorschlage, soll nur als Versuch gelten:

---

[1] Auf die Wahl des Wortes wird Ps 2[1] und Act 4 5 Einfluß gehabt haben. Vgl. auch Luc 14[1].

παρακαλοῦμέν cε, ἐπίcχεc τὸν λαόν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰc Ἰηcοῦν ὡc αὐτοῦ ὄντοc τοῦ Χριcτοῦ. [παρακαλοῦμέν cε πεῖcαι πάνταc τοὺc ἐλθόνταc εἰc τὴν ἡμέραν τοῦ πάcχα περὶ Ἰηcοῦ] coὶ γὰρ πάντεc πειθόμεθα· ἡμεῖc γὰρ μαρτυροῦμέν coι καὶ πᾶc ὁ λαὸc ὅτι δίκαιοc εἶ καὶ ὅτι πρόcωπον οὐ λαμβάνειc. [πεῖcον οὖν cὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰηcοῦ μὴ πλανᾶcθαι· καὶ γὰρ πᾶc ὁ λαὸc καὶ πάντεc πειθόμεθά coι]. cτῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα ἄνωθεν ἦc ἐπιφανὴc καὶ ᾖ εὐάκουcτά cου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ λαῷ. διὰ γὰρ τὸ πάcχα cυνεληλύθαcι πᾶcαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν.

Jakobus legt, wie Jesus vor dem Gericht des Hohenpriesters, so vor den Haeretikern und dem Volk Zeugnis ab für die Wiederkunft des Messias. Die Haeretiker beschließen ihn hinabzustürzen; mit dem Ruf 'wehe, wehe, auch der Gerechte ist den Weg des Irrtums gegangen',[1] stürmen sie hinauf und werfen den 'Gerechten' hinunter. Unmittelbar darauf heißt es:

[Kg 2, 23[16]] καὶ ἔλεγον ἀλλήλοιc 'λιθάcωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον'.

Das ist sinnlos; sie haben ja eben erst zu einander gesagt 'wir wollen hinaufsteigen und ihn hinabstürzen, damit ihnen bange wird und sie ihm nicht glauben' [Deut 17[13]]. Freilich wird dieser Wechsel der Entschlüsse in gewisser Weise durch die Fortsetzung motiviert:

καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶc οὐκ ἀπέθανεν,

aber die Motivierung hinkt nach und steht an falscher Stelle. Wollte man das hinnehmen, so bliebe noch die Inkongruenz, daß zwei Mittel angewandt werden um den Hinabgestürzten vollends umzubringen, die Steinigung und das Erschlagen mit dem Holz, und wenn dies wiederum als für die Grausamkeit der Mörder charakteristisch entschuldigt werden sollte, so steht dem entgegen, daß der Text das mit keinem Wort hervorhebt. Nimmt man nun hinzu, daß Clemens von der Steinigung nichts weiß, sondern nur das Hinabstürzen und Erschlagen mit dem Walkerholz kennt, so ergibt sich als ursprüngliche Fassung:

ἀναβάντεc οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον καὶ ἐπεὶ καταβληθεὶc οὐκ ἀπέθανεν, λαβών τιc ἀπ' αὐτῶν, εἷc τῶν γναφέων, τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀποπιέζει τὰ ἱμάτια, ἤνεγκεν κατὰ τῆc κεφαλῆc τοῦ δικαίου, καὶ οὕτωc ἐμαρτύρηcεν.

Das Zwischenstück[2] ist eine Nachbildung des Martyriums des

[1] ἔκραξαν λέγοντεc 'ὢ ὤ, καὶ ὁ δίκαιοc ἐπλανήθη'. ὢ ὤ ist das alttestamentliche אוי; vgl. Num 24[23]. Über die Lesart des Spruches Jes 3[10] vgl. Zahn, Forsch. 6, 231.

[2] 2, 23[17] hat Euseb einen durch ein Glossem entstellten Text abschreiben lassen: εἷc τῶν ἱερέων τῶν [υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ] Ῥαχαβείμ. Ῥαχαβείμ war durch υἱῶν Ῥηχάβ glossiert, dies drang in den Text und wurde durch einen zweiten Einschub υἱοῦ der Konstruktion eingefügt. Das ganz durchsichtige Beispiel zeigt, wie übel zugerichtet das

Stephanos, veranlaßt durch die Erzählung des Josephus, mit der die Legende ausgeglichen werden sollte. Wie jede Harmonistik, so zerstört auch diese das was sie flicken möchte; aber Hegesipp ist an der Zerstörung unschuldig.

Auch der Schluß ist nicht intakt geblieben. Zwar der Satz καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ cτήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ ist leicht in Ordnung gebracht, wenn man das zweite παρὰ τῷ ναῷ als Dittographie entfernt; dann schwindet auch das Bedenken, welches Rufin veranlaßte das ganze Kolon von καὶ ἔτι αὐτοῦ an zu streichen, daß nämlich zu Hegesipps Zeit der Tempel nicht mehr stand. Aber der folgende Satz

μάρτυc οὗτοc ἀληθὴc Ἰουδαίοιc τε καὶ Ἕλληcιν γεγένηται ὅτι Ἰηcοῦc ὁ Χριcτόc ἐcτιν

ist eine um so unerträglichere Wiederholung von οὕτωc ἐμαρτύρηcεν, als μάρτυc γεγένηται in vollem Wortsinn genommen ist, ἐμαρτύρηcεν (er wurde Märtyrer) das einfache 'er starb' ersetzt. Ferner kann der letzte Satz:

καὶ εὐθὺc Οὐεcπαcιανὸc πολιορκεῖ αὐτούc

weder mit dem unmittelbar vorhergehenden verbunden werden — denn sonst bezieht sich αὐτούc sinnlos auf Ἰουδαίοιc τε καὶ Ἕλληcιν — noch mit ἔτι αὐτοῦ ἡ cτήλη μένει — dem widerspricht καὶ εὐθύc. Aus alledem ergibt sich, daß die Worte καὶ ἔθαψαν αὐτὸν — ὁ Χριcτόc ἐcτιν ein fremder Einschub sind, und Hegesipp seine Erzählung mit den Worten schloß:

καὶ οὕτωc ἐμαρτύρηcεν. καὶ εὐθὺc Οὐεcπαcιανὸc πολιορκεῖ αὐτούc.

Hegesipp hat selbstverständlich die Legende vorgefunden; ob Clemens sie von ihm oder auf anderem Wege erhalten hat, ist gleichgiltig. Daß die Erzählung eine Legende ist, hätte nie bezweifelt werden dürfen; eine Apologetik die sie wörtlich nimmt, macht sie eben so stumm, zerstört sie ebenso wie jener Interpolator, der sie durch Akkommodation an Josephus historisieren wollte. Die poetische Mache ist kunstlos und durchsichtig. Der Tempelgiebel, auf den Jakobus geführt wird um Jesus zu verleugnen, ist derselbe wie der auf den der Versucher Jesus stellt: den einen kann man so wenig lokalisieren wie den anderen. Jakobus zeugt für die Wiederkehr des Messias wie Jesus; er stirbt durch das Holz wie Jesus am Holz. Das Wort des Jesaias, das als Weissagung von Jesu Leiden galt,[1] wird auf den Herrenbruder bezogen, und darum

---

von Euseb benutzte Exemplar Hegesipps war, und wie hoch die Verderbnis solcher Texte hinaufreichen kann. [1] Zahn, Forsch 6, 231.

die Belagerung Jerusalems als unmittelbar eintretende Strafe seines Mordes aufgefaßt. Die Legende kümmert sich nicht darum, daß diese Chronologie ungenau ist, daß ihr schematisches Parallelisieren keine Linien ergibt, die sich in das Bild des jüdischen Krieges hineinzeichnen lassen, der schon lange zu toben begonnen hatte, ehe Vespasian vor den Mauern der Hauptstadt seine Schanzen aufwarf, um das blutige Drama zu Ende zu bringen. Sie hat keine Ahnung von dem jüdischen Gerichtsverfahren, macht nicht einmal den Versuch ein solches zu erfinden, und hebt doch nicht hervor, daß das formale Recht verletzt ist: es existiert einfach für sie nicht, so wenig wie die römische Oberhoheit. Ihre Tatsachen sind alle nur ein Gleichnis, von keinem Pragmatismus zu fassen; nicht sie sind geschichtlich wichtig, sondern daß es christliche Kreise gegeben hat, die das Geschick des Herrenbruders zu einer Wiederholung der Passion gemacht haben.

Josephus behauptet, der Hohepriester Ananos, der Jakobus hinrichten ließ, sei ein Sadducäer gewesen. Davon hat sich eine dämmernde Erinnerung bei Hegesipp darin erhalten, daß die jüdischen Haeretiker es sind, welche Jakobus umbringen, während das Volk Hosanna ruft, wie beim Einzug Jesu in Jerusalem. Der Zug kann der Legende angehören,[1] kann von Hegesipp schärfer herausgearbeitet sein; richtig verstanden, ist auch er von Bedeutung. Das Judentum wird idealisiert, so idealisiert, dass der Gegensatz zum Christlichen verschwindet. Jakobus vollkommene Gerechtigkeit ist jüdisches Nasiräat; er betet im Tempel für das Volk; das Volk ist willig ihm zu glauben. Die Sadducäer, welche die Auferstehung leugnen, sind an allem schuld, am Mord des Gerechten und an der Zerstörung Jerusalems. Jede Erinnerung, jede Kunde davon ist geschwunden, daß die leitenden Kreise, gerade die Sadducäer, sich gern mit Rom vertragen hätten, und die Fanatiker die Katastrophe unvermeidlich machten. Es ist schwer sich vorzustellen, daß in Jerusalem, ja in Judäa die Erinnerung an das Geschehene sich in ein, höchstens zwei Menschenaltern so hätte verschieben können.[2]

[1] Es ist nützlich, die Disputation der Apostel mit den jüdischen Sekten Clement. recogn. 1, 54 ff. zu vergleichen.

[2] Dagegen ergeben sich gewisse Wahrscheinlichkeiten aus der Kombination von Epiphan 29, 7 p. 123$^{b}$. 30, 2 p. 126$^{c}$ mit Afrikanus bei Euseb Kg 1, 7$^{14}$; nur will ich meinen Verdacht nicht unterdrücken, daß die Rückführung dieser 'Nazarener' oder δεcπόcυνοι auf die Urgemeinde von Jerusalem vermittels des von Euseb Kg 3, 5$^{3}$ berichteten Orakels fiktiv ist. Sicher ist, daß Afrikanus keine Aufzeichnungen der δεcπόcυνοι gehabt hat; das zeigen seine Worte Kg 1, 7$^{14}$ ἢ μνημονεύcαντεc ἢ ἄλλωc ἔχοντεc ἐξ ἀντιγράφων. Das 'Buch der Tage' ist nichts anderes als die Paraleipomena; die Stelle ist schon von Euseb korrupt vorgefunden.

Der Interpolator verstand das nicht mehr, und konnte es nicht verstehen, wenn er den Bericht des Josephus hineinbringen wollte. Er hat wenigstens eine Ahnung von jüdischen Dingen, und stößt sich daran, daß ein Nichtpriester den Tempel betritt. Ihm ist der Gegensatz zwischen Juden und Christen lebendig, und so ersetzt er die Haeretiker durch Juden, Schriftgelehrte und Pharisäer, nach neutestamentlichem Muster. Wie Gamaliel in der Apostelgeschichte, nimmt bei ihm der eine Rechabit Partei für den Gerechten. Er kennt die Verehrung der Märtyrergräber, und vermißt in einem Martyrium die Erwähnung des Grabes, das er schlankweg erfindet.[1] Jakobus ist ihm, wie jeder Märtyrer, ein Zeuge nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden.

Hegesipp ist verfälscht um der Konkordanz mit Josephus willen. Das Umgekehrte ist ebenfalls geschehen, und die Vermutung liegt nahe, daß beides mit einander zusammenhängt.

Die Behauptung Hegesipps, daß die Belagerung Jerusalems die Strafe für den Mord des Jakobus gewesen sei, sollte durch das Zeugnis der kompetentesten jüdischen Autorität gestützt werden: dann schien die Konkordanz zwischen dem Juden und dem Christen genau genug um der gelehrten Apologetik ein vollwichtiges Argument zu liefern. Schon Origenes hat sich täuschen lassen:

[Comm. in Matth. 10, 17][2] ἐπὶ τοcοῦτον δὲ διέλαμψεν οὗτοc ὁ Ἰάκωβοc ἐν τῷ λαῷ ἐπὶ δικαιοcύνῃ, ὡc Φλάβιον Ἰώcηπον ἀναγράψαντα ἐν εἴκοcι βιβλίοιc τὴν Ἰουδαϊκὴν ἀρχαιολογίαν, τὴν αἰτίαν παραcτῆcαι βουλόμενον τοῦ τὰ τοcαῦτα πεπονθέναι τὸν λαόν, ὡc καὶ τὸν ναὸν καταcκαφῆναι, εἰρηκέναι κατὰ μῆνιν θεοῦ ταῦτα αὐτοῖc ἀπηντηκέναι διὰ τὰ εἰc Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰηcοῦ τοῦ λεγομένου Χριcτοῦ ὑπ' αὐτῶν τετολμημένα. καίτοι θαυμαcτόν ἐcτιν ὅτι τὸν Ἰηcοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενοc εἶναι Χριcτόν, οὐδὲν ἧττον Ἰακώβῳ δικαιοcύνην ἐμαρτύρηcε τοcαύτην. λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ λαὸc ταῦτα ἐνόμιζε διὰ τὸν Ἰάκωβον πεπονθέναι.

Euseb führt die interpolierten Worte 2, 23[20] in direkter Rede als Zeugnis des Josephus an. Die Überlieferung des Josephus hat besseren Widerstand geleistet als die Hegesipps; in den Handschriften ist keine Spur der Interpolation zu finden, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß Origenes und Euseb sie direkt aus einem Exemplar des Josephus entnommen haben. Umgekehrt ist ihr Fehlen in den Handschriften des Josephus der sicherste Beweis für die Echtheit der schon im Eingang

[1] Zahn, Forschungen 6, 233 weist mit großer Gelehrsamkeit nach, daß es über das Grab des Jakobus keine feste Tradition gab.

[2] Ähnlich, nur kürzer, c. Cels 1, 47. 2, 13.

dieses Aufsatzes citierten Worte [AI 20, 200] τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ. Sie sind nicht zu entfernen, es sei denn, daß man den tollen Einfall ernsthaft nimmt, den ganzen Bericht über Ananos den Jüngeren für unecht zu erklären. Es ist auch gar nicht abzusehen warum Josephus nicht von einem s. g. Messias gesprochen haben sollte.

Der Versuch Josephus in christlichem Sinne zu verfälschen, steht nicht allein. Ich verzichte darauf das berüchtigte *testimonium Flavianum* von neuem zu diskutieren, und ziehe es vor auf einen anderen Fall aufmerksam zu machen, der weniger beachtet ist.

Euseb behauptet Kg 2, 10, daß Josephus und die Apostelgeschichte die plötzliche Erkrankung und den Tod des Herodes Agrippa übereinstimmend erzählen. Nach dieser [12[23]] schlug der Engel des Herrn den König weil er Gott nicht die Ehre gab, sondern es sich gefallen ließ, daß das Volk ihn Gott nannte. Der Engel erscheint auch in dem Excerpt, das Euseb aus Josephus AI 19, 343 ff. aufgenommen hat:

[Kg 2, 10[6]] ἀνακύψας δὲ μετ᾽ ὀλίγον (nachdem seine Höflinge ihn Gott genannt hatten), τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς ὑπερκαθεζόμενον εἶδεν ἄγγελον. τοῦτον εὐθὺς ἐνόησεν κακῶν εἶναι αἴτιον, τὸν καὶ ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον.

Die Übereinstimmung ist in der Tat sehr groß, nur steht bei Josephus etwas ganz anderes:

[AI 19, 346] ἀνακύψας δ᾽ οὖν μετ᾽ ὀλίγον τὸν βουβῶνα τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς ὑπερκαθεζόμενον εἶδεν ἐπὶ σχοινίου τινός. ἄγγελον τοῦτον εὐθὺς ἐνόησεν κακῶν εἶναι τὸν καί ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον.

Die letzten Worte gehen auf den AI 18, 195 ff. erzählten Vorfall: als Agrippa auf Tiberius Geheiß in Capri verhaftet war und vor dem Palast in Fesseln stand, sah ein germanischer Gefangener den Uhu zu seinen Häupten auf einem Baum sitzen und prophezeite ihm, daß er bald zu Macht und Ehren gelangen würde; wenn er aber den Uhu wieder erblicke, sei ihm sein Ende nahe.

Die Handschriften T[c]ER der Kg, in denen der Text der Josephusexcerpte systematisch nach dem Original durchkorrigiert ist, geben die Stelle so wie sie bei Josephus steht; das geht nur die Überlieferungsgeschichte an. Es ist ebenso sicher, daß Euseb die raffinierte Umprägung von ἄγγελον mitgeteilt, wie daß er sie vorgefunden hat. Eine Spur der Interpolation findet sich auch in den Josephushandschriften. Es besagt nicht viel, daß die Epitome ἐπὶ σχοινίου τινός ausläßt; wenn aber in zwei Handschriften, MW bei Niese, steht ἄγγελον τοῦτον εὐθὺς

ἐνόησεν κακῶν εἶναι αἴτιον τὸν καί ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον, so verrät sich darin der Versuch die christliche Lesart hineinzubringen.

Man ist geneigt, in all diesen Fälschungen ein und dieselbe Hand zu vermuten; aber wer es war, wird niemand erraten. Nur können sie nicht älter als Hegesipp und nicht jünger als Origenes sein.

## II.

## Zur Abgarlegende.

Für das interessanteste Stück der Abgarlegende [Kg 1, 13] gilt die Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus. Das ist nicht unberechtigt, aber es wäre unbillig, darüber die Erzählung von Thaddaeos Auftreten in Edessa, die sich an die Korrespondenz anschließt, zu vernachlässigen. Die Form in der Eusebius sie mitteilt, ist sonderbar genug. Ich sehe ganz davon ab, daß in einigen Eusebhandschriften [ERBD] der Text stark erweitert ist; das ist sekundär, und weder ΣΛ noch die indirekten Repliken der Kg kennen diese Erweiterungen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß ATM + ΣΛ im wesentlichen das erhalten haben, was Euseb geschrieben hat; aber je bestimmter das festzuhalten ist, um so schärfer treten im Gange der Erzählung und der Unterhaltungen Unebenheiten hervor, mit denen die historische Untersuchung der Legende sich wohl oder übel wird abfinden müssen.

Thaddaeos ist nach Edessa gekommen. Abgar, der von ihm gehört hat, bescheidet Tobias, den Quartierwirt des Missionars, zu sich und spricht zu ihm: 'ich habe gehört, daß ein Fürst in deinem Hause abgestiegen ist; bring ihn zu mir'. Anders können die Worte ἤκουσα ὅτι ἀνήρ τις δυνάστης ἐλθὼν κατέμεινεν ἐν τῇ σῇ οἰκίᾳ [Kg 1, 13[13]] nicht übersetzt werden. Die antiken Übersetzungen haben mit ἀνήρ τις δυνάστης nichts anfangen können und interpolieren dafür 'ein starker', d. h. ein wunderkräftiger, 'Mann' [*uir quidam potens* Λ; ܓܒܪܐ ܚܕ ܚܝܠܬܢܐ Σ]. Damit wird diese Schwierigkeit um so weniger erledigt, als noch andere hinzukommen. Tobias kehrt zu Thaddaeos zurück und erzählt ihm den Befehl Abgars, mit dem Zusatz ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, wovon Abgar nichts zu ihm gesagt hatte und auch nichts sagen konnte, wenn er von einem Fürsten gesprochen hatte. Thaddaeos antwortet 'ich gehe zu ihm'. Man muß erwarten, daß das sofort geschehen wird; statt dessen heißt es weiter: ὀρθρίσας οὖν ὁ Τωβίας τῇ ἑξῆς καὶ παραλαβὼν τὸν Θαδδαῖον — als hätte Thaddaeos eben vorher nicht gesagt 'ich gehe hin', sondern 'führe mich hin' — ἦλθεν πρὸς τὸν Ἄβγαρον. Die Erzählung läuft nur

dann korrekt weiter, wenn man entweder die Unterredung zwischen Tobias und Thaddaeos oder das Sätzchen ὀρθρίσας-Ἄβγαρον für unecht erklärt. Für die zweite Alternative spricht die Fortsetzung ὡς δὲ ἀνέβη. Das muß von Thaddaeos gesagt sein, kann es aber nicht oder nur sehr schlecht, wenn der Satz vorhergeht in dem Tobias Subjekt ist; dagegen schließt ὡς δὲ ἀνέβη ausgezeichnet an das Wort des Thaddaeos ἀναβαίνω an. Anstößig bleiben in den Worten des Tobias ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, in denen des Thaddaeos ἐπειδήπερ δυνάμει παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι, worin δυνάμει eine sprachliche Unmöglichkeit ist: man erwartet ἐν δυνάμει oder ἐν δυνάμει θεοῦ. Der Anfang der Erzählung bietet zunächst wenigstens, keine Aufklärung, sondern macht die Sache noch verwickelter. Abgar erhält die Meldung: 'ein Apostel Jesu ist hier angekommen, wie er dir geschrieben hat'; danach ist also der Brief Jesu in Edessa allgemein bekannt. Dann geht es so weiter: Thaddäos vollbringt wunderbare Heilungen; als Abgar von diesen großen Wundern hört, kommt ihm eine Ahnung, er könnte derjenige sein den Jesus in seinem Brief ihm angekündigt hatte. Das sind zwei Einleitungen die sich ausschließen. Von vornherein verdächtig ist der Zug, daß Thaddaeos gleich mit den Mirakeln anfängt, ehe er Abgar selbst kuriert hat. In der ganzen folgenden Erzählung wird auf diese wirksamste Legitimation des Thaddäos nirgends zurückgegriffen [vgl. besonders 1, 13[18]]; ferner lautet das Versprechen Jesu und damit das Mandat des Missionars dahin, daß Abgar geheilt werden soll. Es ist nicht auffallend, wenn nach der Hauptperson auch einer der Höflinge kuriert wird, aber es stört den Aufbau der Erzählung empfindlich, wenn durch die sofort einsetzende Wundertätigkeit des Missionars die Scene bei Hofe ihre dramatische Spannung verliert. Umgekehrt begreift sich sehr viel leichter, daß Abgar zunächst nur ahnt, daß der angekündigte Sendling Jesu da ist, als daß ihm dies direkt gemeldet wird, und die auf den ersten Blick seltsamen Worte, die Abgar an Tobias richtet, werden nur durch jene Version verständlich. Abgar will vorsichtig vorgehen und seine Absichten und Hoffnungen nicht vorzeitig verraten; darum motiviert er seinen Befehl an Tobias nicht mit seiner Ahnung, sondern mit der Unterstellung, daß der angekommene Fremde ein vornehmer Mann sei, den er bei Hofe zu sehen wünsche. Natürlich kann dann Tobias nicht zu Thaddaeos sagen ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, und dieser muß einfach antworten ἀναβαίνω ἐπειδήπερ παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι:[1] nur er und

---

[1] Rufin konjiziert nicht übel *quoniam maxime propter ipsum missus sum*; nur ist *maxime* falsch.

Abgar wissen von dem Brief Jesu. δυνάμει ist der Rest einer Glosse ἐν δυνάμει θεοῦ [vgl. 1, 13[12]], die wegen ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν eingeschaltet wurde. Wahrscheinlich hat außerdem die Erweiterung des Anfangs dazu geführt, daß die Angabe, Thaddaeos sei bei Tobias abgestiegen, wiederholt wurde; doch mag man das immerhin entschuldigen, es kommt wenig darauf an. Die Erzählung lautete also ursprünglich:

Μετὰ δὲ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν Ἰησοῦν ἀπέστειλεν αὐτῷ Ἰούδας, ὁ καὶ Θωμᾶς, Θαδδαῖον ἀπόστολον, ἕνα τῶν ἑβδομήκοντα· ὃς ἐλθὼν κατέμενεν πρὸς Τωβίαν τὸν τοῦ Τωβία. ὡς δὲ ἠκούσθη περὶ αὐτοῦ, ἐμηνύθη τῷ Ἀβγάρῳ ὅτι ἐλήλυθεν ἀπόστολος ἐνταῦθα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐν ὑπονοίᾳ γέγονεν ὡς ὅτι αὐτός ἐστιν περὶ οὗ ὁ Ἰησοῦς ἐπέστειλεν λέγων 'ἐπειδὰν ἀναληφθῶ, ἀποστελῶ σοί τινα τῶν μαθητῶν μου, ὃς τὸ πάθος σου ἰάσεται'. μετακαλεσάμενος οὖν τὸν Τωβίαν εἶπεν 'ἤκουσα ὅτι ἀνήρ τις δυνάστης ἐλθὼν κατέμεινεν ἐν τῇ σῇ οἰκίᾳ. ἀνάγαγε αὐτὸν πρός με'. ἐλθὼν δὲ ὁ Τωβίας παρὰ Θαδδαίῳ, εἶπεν αὐτῷ 'ὁ τοπάρχης Ἄβγαρος μετακαλεσάμενός με εἶπεν ἀναγαγεῖν σε παρ' αὐτῷ.' καὶ ὁ Θαδδαῖος 'ἀναβαίνω' ἔφη, ἐπειδήπερ παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι'. ὡς δὲ ἀνέβη κτλ.

Leichter sind einige Unebenheiten am Schluß zu beseitigen; eben weil sie kenntlicher sind, verstärken sie den Beweis dafür, daß der von Euseb benutzte Text nicht intakt war. Abgar und der Höfling Abdu werden gleich bei der ersten Audienz von Thaddaeos geheilt; in eben dieser Audienz richtet Abgar an Thaddaeos die Bitte, mehr von Jesus zu erzählen. Thaddaeos antwortet: νῦν μὲν σιωπήσομαι, ἐπεὶ δὲ[1] κηρῦξαι τὸν λόγον ἀπεστάλην,[2] αὔριον[3] ἐκκλησίασόν μοι τοὺς πολίτας σου πάντας, καὶ ἐπ' αὐτῶν κηρύξω καὶ σπερῶ ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τῆς ζωῆς. Danach ist klar, daß Thaddaeos noch nicht gepredigt hat. Es kann also nicht richtig sein, wenn zwischen die Heilung Abdus und die Bitte Abgars der Satz eingeschoben ist: πολλούς τε ἄλλους συμπολίτας αὐτῶν ὁ αὐτὸς ἰάσατο, θαυμαστὰ καὶ μεγάλα ποιῶν καὶ κηρύσσων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, und zwar muß der ganze Satz fort; denn nur die Höflinge sind bei der Audienz anwesend, und Thaddaeos Worte νῦν μὲν . . . αὔριον δέ haben nur dann Sinn, wenn sie in der Zeit gesprochen sind, in der die Haupthandlung stattfindet, eben in der Audienz. Endlich ist das Glaubens-

[1] So DM, in B in ἐπεὶ δή, in AT in ἐπειδή verdorben. ER mischen, sie haben ἐπειδὴ δέ. δέ ist durch ΣΛ bezeugt.

[2] Das geht auf den Schluß des Briefes Jesu ἵνα . . . ζωήν σοι καὶ τοῖς σὺν σοὶ παράσχηται.

[3] So alle griechischen Handschriften außer A, ferner ΣΛ: αὔριον δὲ A. Die Interpolation ist durch das falsche ἐπειδή hervorgerufen.

bekenntnis das Thaddaeos als Inhalt seiner Predigt angibt,[1] sicher unecht; denn es widerspricht seinem Entschluß zunächst zu schweigen, und der sprachliche Anschluß cπερῶ ἐν αὐτοῖc τὸν λόγον τῆc ζωῆc περί τε τῆc ἐλεύcεωc τοῦ Ἰηcοῦ ist eine stilistische Unmöglichkeit. Der ursprüngliche Text setzt erst mit ἐκέλευcεν οὖν ὁ Ἄβγαροc wieder ein.

Die syrische 'Lehre Addais' enthält dieselbe Erzählung wie die welche nach Euseb in der von ihm benutzten Schrift auf die Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus folgte. Sämtliche eben nachgewiesenen Interpolationen kehren wieder, mit einigen Ausmalungen; die Anstöße sind beseitigt. Abgar empfängt nicht die doppelte Meldung von der Ankunft des Thaddaeos und von seinen Wundertaten, sondern beide sind in eine zusammengezogen und einer bestimmten Person zugewiesen; eben jenem 'Abdu bar 'Abdu, den Thaddaeos (oder wie er in dieser Schrift heißt Addai) nachher vom Podagra kuriert; schon vor Tobias, der ein Jude aus Palästina genannt wird, spricht Abgar die Hoffnung aus, daß der 'starke Mann' ihn kurieren werde; Tobias steht früh auf und führt Addai zu Abgar; ihre Unterredung ist gestrichen und dafür eingesetzt: 'Addai wußte, daß er in der Kraft Gottes zu ihm (Abgar) gesandt war'. Die Heilungen, welche Addai nachdem er Abgar und 'Abdu kuriert hat, vollführt, werden durch den Zusatz 'auch in der ganzen Stadt' schärfer präzisiert, und danach motiviert Abgar seine Bitte anders: 'jetzt wissen alle [ܟܠ ܢܫ] daß in der Kraft Jesu Christi du diese Wunder tust und wir erstaunen über deine Taten: also bitte ich dich, erzähle uns' u. s. w. Das Glaubensbekenntnis wird dadurch in die Konstruktion eingefügt, daß nach den Worten 'ich werde säen das Wort des Lebens' zugesetzt wird 'in der Predigt, die ich halten werde vor euch über u. s. w'.

Damit ist der abschließende Beweis, denke ich, geliefert, daß die 'Lehre Addais' die Kg voraussetzt; es ist unmöglich in ihr die von Euseb excerpierte Schrift oder auch nur eine selbständige Replik dieser Schrift zu sehen. Es steht ferner für jeden, der die syrische Übersetzung der Kg kennt, sofort und unbedingt fest, daß die Lehre Addais diese nicht benutzt, sondern unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt. Vereinzelt lassen sich Varianten der handschriftlichen Überlieferung in ihr wiederfinden. Für [Kg I, 13 15] τὸν Θαδδαῖον ἤρετο εἰ (ἐπ' ἀληθείας μαθητὴς εἶ Ἰηcοῦ) hat T εἶπεν τῷ Θαδδαίῳ: das gleiche setzt die 'Lehre

[1] Die letzten Sätze sind falsch nach A ediert; sie lauten nach den übrigen Handschriften und ΣΛ: καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺc καὶ κατέβη μόνοc, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸc τὸν πατέρα αὐτοῦ.

Addais' und Rufin voraus. Den sinnlosen Text von AT νῦν μὲν σιωπήσομαι, ἐπειδὴ κηρῦξαι τὸν λόγον ἀπεστάλην korrigiert die Lehre Addais in νῦν οὐ σιωπήσομαι.

Eine griechische Bearbeitung der Erzählung — die Briefe kommen massenhaft vor — ist in der 'Festpredigt' erhalten, die v. Dobschütz (TU N. F. 3, 2 p. 39**ff.) herausgegeben hat. Sie steht zu der 'Lehre Addais' in einem eigentümlichen Verhältnis; auch in ihr ist Tobias Jude und bringt 'Abdu Abgar die erste Botschaft von dem Apostel. Andererseits kann sie nicht von der 'Lehre Addais' abhängen; denn was sie von Thaddaeos sagt ἐν δυνάμει πρὸς αὐτὸν ἀποστάλθαι εἰπών, steht Kg 1, 13[13] viel näher als das syrische ܟܕ ܚܙܐ ܗܘܐ ܗܘ ܐܝܟ ܕܫܠܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܕܪ ܗܘܐ ܠܘܬܗ. Dies Doppelverhältnis läßt sich nur so erklären, daß eine griechische Bearbeitung des Excerpts der Kg angesetzt wird, welche sowohl dem Syrer als dem Verfasser der Festpredigt vorlag, eine Annahme, die nicht die mindeste Schwierigkeit macht.[1]

Es heißt der s. g. Abgarlegende viel zu viel Ehre antun, wenn man sie eine Sage oder eine Dichtung nennt; sie ist eine plumpe kirchenpolitische Fälschung, die eine direkte Beziehung Jesu zu Edessa erfindet um der edessenischen Kirche eine unabhängige Stellung zu vindizieren. Solche Fälschungen können sich in Versicherungen der Urkundlichkeit nicht genug tun: so will denn auch diese Schrift aus dem edessenischen Staatsarchiv entnommen sein. Natürlich müßte sie dann ursprünglich syrisch abgefaßt sein, und das wird auch behauptet; es ist aber sehr die Frage ob auch nur dies der Wahrheit entspricht. Euseb sagt zwar [1, 13[5]] τῶν ἐπιστολῶν ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον: aber da das erstere im vollen Wortsinn nicht zutrifft, kann er nur haben sagen wollen, daß er die Briefe einer Schrift entnahm, die aus dem Archiv zu stammen und aus dem Syrischen übersetzt zu sein vorgab. Er hat sicherlich den Text nicht aus dem Syrischen übersetzt. Ich will ganz davon absehen, daß ich ihm die Nachahmung des neutestament-

[1] Für die Briefe gilt dasselbe; warum v. Dobschütz, Zeitschr. f. wiss. Theol. 43, 459 ff. behauptet, daß die griechischen Repliken des Eusebtextes unter beständigem Einfluß der 'Lehre Addais' gestanden hätten, sehe ich nicht. Für βούλονται κακῶσαί σε im Briefe Abgars hat die 'Lehre Addais' die Erweiterung ܘܪܕܦܝܢ ܠܟ ܘܨܒܝܢ ܕܢܙܩܦܘܢܟ ܒܥܝܢ ܘܠܡܚܒܠܘܬܟ ܡܢ ܣܓܝ. Davon ist ein Stück noch erhalten in dem Papyrus der Bodleiana [p. 428 a. a. O.], wo διώκουσίν σε deutlich zu lesen steht. Und diesen Papyrus hält auch v. Dobschütz für frei von syrischem Einfluß. Was aber dem einen recht ist, ist dem andern billig. — Zu der Inschrift von Ephesos sind noch zwei hinzugekommen: Journ. of hell. stud. 20, 156 ff. Rev. d. études gr. 15, 326.

lichen Stils, die in dem Excerpt überall zu spüren ist, nicht zutraue: er würde, wenn er selbst der Übersetzer gewesen wäre, die Anstöße, welche durch die Interpolationen in den Text gekommen sind, ohne grosse Mühe beseitigt haben, so gut wie es die Vorlage der 'Lehre Addais' getan hat. Dasselbe gilt aber von jedem griechischen Übersetzer: die Interpolationen können nur auf dem Boden eines griechischen Textes gewachsen sein. Und sollte es nicht das einfachste sein in diesem griechischen Text gleich das Original zu sehen, welches so gut log aus dem Syrischen übertragen, wie es log aus dem Archiv entnommen zu sein? Der Zweck der Fälschung wurde sehr viel sicherer erreicht, wenn sie in einer allen verständlichen Weltsprache erschien, als in einem Idiom dessen Kenntnis im 3. Jahrhundert in den Kreisen auf die es dem Fälscher ankam — für Bauern und Hirten schrieb er nicht — nur sehr spärlich verbreitet gewesen sein kann. Daß in sie bald nach dem Erscheinen noch eine Hand voll Mirakel wiederum hineingefälscht wurde, ist eine weder auffällige noch unverdiente Vergeltung.

---

[Abgeschlossen am 25. Januar 1903.]

## Bibelcitate bei Origenes.

Vom Herausgeber.

Eine Feststellung des von Origenes benutzten Bibeltextes ist sowohl für AT wie für NT von größter Wichtigkeit. Die Frage, wie weit sich aus den Werken des Origenes ein zuverlässiges Urteil über seinen Bibeltext ermöglichen lasse, ist daher schon mehrfach erörtert worden. Zuletzt hat sie Koetschau in einem umfangreichen Aufsatz ausführlich behandelt (Zeitschr. f. wiss. Theol. XVIII [NF VIII], S. 321—377). Soweit dieser Aufsatz gegen meine Rezension von Koetschaus Ausgabe der Bücher gegen Celsus polemisiert, tun seine Bemerkungen hier nichts zur Sache. Koetschau ist bei seiner Prüfung der Citate nun zu dem Ergebnis gekommen, daß Origenes 1) sich auch bei wörtlichen Citaten nicht streng an den Wortlaut binde, sondern nach Bedarf formale Änderungen vorgenommen habe; 2) daß Origenes dieselben Stellen in demselben Werke verschieden citiere. Daraus würde sich ergeben, daß man nur dies aus Origenes schließen dürfe, ob ein Text zu seiner Zeit vorhanden gewesen sei oder nicht, während es doch wichtig genug ist zu wissen, welchen Text denn nun Origenes bevorzugte. Freilich wird man bei den von Koetschau so energisch geltend gemachten Beweisgründen ein leises Staunen nicht los. Derselbe Mann, der seinem philologischen Verständnis in dem Riesenwerke der Hexapla ein so glänzendes Denkmal gesetzt hat, sollte andererseits so unkritisch gewesen sein, wahllos bald dieser bald jener Handschrift zu folgen? Wüßten wir nicht aus seinen eigenen Äußerungen, daß er die Differenzen der Handschriften kannte und sie im Auge behielt, so müßten wir, wenn sich die Sache so verhielte, wie sie Koetschau darstellt, annehmen, jene Differenzen seien ihm überhaupt entgangen. Aber auch dann könnte man sich schwer vorstellen, wie Origenes gearbeitet haben sollte, wenn er nicht éin Handexemplar benützte, sondern bald diese, bald jene Handschrift ergriff, um nach ihr seine Citate zu geben. Jedenfalls wird man

zu einer solchen Lösung der Schwierigkeiten erst dann seine Zuflucht nehmen dürfen, wenn alle anderen Mittel ihrer Herr zu werden versagen wollen.

Mit aprioristischen Erwägungen ist freilich in einer solchen Sache nichts gethan. Und wer die reiche Fülle von Beispielen, die Koetschau in seinem Aufsatz ausgeschüttet hat, prüfend durchmustert, der wird leicht zu dem Eindruck kommen, daß hier eine bunte Regellosigkeit herrsche. Trotzdem kann man dem Problem überhaupt nicht beikommen, wenn man nicht zuvor eine aprioristische Erwägung anstellt. Ohne Einsicht in die Technik des Bücherschreibens, wie sie Origenes geübt hat, ist ein Verständnis seiner Citationsweise überhaupt nicht möglich. Zum Glück sind wir gerade hierüber so vortrefflich unterrichtet, wie es sich nur irgend wünschen läßt. Eusebius erzählt KG VI, 23, 1 f.: „Seit dieser Zeit begann auch Origenes mit Aufzeichnungen über die heiligen Schriften, wobei ihn Ambrosius ganz besonders ermunterte mit tausend Aufmunterungen und zwar nicht bloß durch Aufforderungen mit Worten, sondern auch durch die reichlichste Gewährung der nötigen Hilfsmittel. Es standen ihm nämlich, wenn er diktierte, mehr als sieben Schnellschreiber zur Verfügung, die einander in bestimmten Zwischenräumen ablösten, und ebenso viele Buchschreiber (βιβλιογράφοι), samt Mädchen, die im Schönschreiben geübt waren. Den für alle diese nötigen Hilfsmittel erforderlichen Aufwand gewährte Ambrosius in reichlichem Maße". Diese Notiz, die mit ihren genauen Zahlenangaben sicherlich authentisch ist, wird von Origenes selbst durchaus bestätigt. Im Vorwort zu dem 6. Buche seines Johanneskommentars sagt er (S. 108, 5 f. meiner Ausgabe): „Auch das Fehlen der gewohnten Schnellschreiber hinderte mich an der Fortsetzung der Diktate". Wir können somit, was sonst selten genug der Fall ist, einen Blick in das Arbeitszimmer eines Gelehrten der alten Welt tun. Origenes schrieb nicht, sondern er diktierte. Viele stilistische Eigentümlichkeiten seiner Schriften werden nur dadurch verständlich. Seine Diktate wurden dann von berufsmässigen Schreibern, deren er stets eine ganze Anzahl an der Hand hatte, aus den Stenogrammen übertragen und für den Büchermarkt fertig gemacht. Origenes hatte also gewissermaßen seine eigene Offizin im Hause und war nicht auf die gewerbsmäßigen Offizinen angewiesen.

Durch diese Entstehungsart der Schriften wird man aber zu einem bestimmten Urteil auch über einen Teil der Citate unwillkürlich hingeführt. Es ist doch schwer vorstellbar, daß Origenes seine Diktate fortwährend durch das Hin- und Herrollen der Kodices der heiligen Schrift sollte

unterbrochen haben. Vielmehr wird man annehmen müssen, daß er in seinem Diktat die zu citierende Stelle nur allgemein angab, ihre Abgrenzungen etwa noch genauer bezeichnete, im Übrigen aber es dem Buchschreiber überließ, die Stelle aufzusuchen und in ihrem genauen Wortlaut einzusetzen. Da diese Leute ständig für Origenes arbeiteten, konnte das keine Schwierigkeiten machen. Überblickt man nämlich die Citate des Origenes, so ergibt sich sehr bald, daß hier ein Stamm häufig wiederkehrender Stellen umrankt ist von relativ spärlichen Citaten aus dem ganzen Bereich der heiligen Schrift. Waren die Abschreiber erst einmal eingelernt, so war es ihnen eine Kleinigkeit, die von Origenes angedeuteten Stellen aufzufinden und einzufügen. Zum Glück lassen sich diese Erwägungen durch eine Stelle in dem Johanneskommentar zu völliger Sicherheit erheben.

In der Erklärung von Joh 4, 32 (XIII, 34) führt Origenes mehrere Arten der Anwendung dieses Wortes an. Der geistig Überlegene kann es gegenüber den Schwächeren gebrauchen, wie Paulus gegenüber den Korinthern (1 Kor 3, 2). Menschen und Engel brauchen solche geistige Speise, ja selbst Christus. Nur Gott ist sich selbst genügsam und bedarf nichts. Dann fährt Origenes so fort (S. 259, 21 ff. m. Ausg.): „Die große Menge der Unterwiesenen nimmt die Speise von den Jüngern Jesu, die den Befehl erhielten, sie der Menge vorzusetzen (Lc 9, 16); die Jünger Jesu aber von Jesus selbst, zuweilen auch von den heiligen Engeln. Der Sohn Gottes nimmt vom Vater allein die Speise, ohne jemandes Vermittelung. Es ist nicht ungereimt zu sagen, auch der heilige Geist empfange Speise. Es ist ein Wort der Schrift zu suchen, das uns diesen Gedanken an die Hand gibt. Das ganze Geheimnis der Berufung und Auswahl ist die Speise bei dem großen Abendmahle. „Ein Mensch, heißt es ja, machte ein großes Abendmahl und zur Stunde des Mahles sandte er aus, die Geladenen zu rufen". Und aus den Evangelien sind die Gleichnisse von Abendmahlzeiten zu sammeln". An den oben von mir gesperrten Stellen muß etwas in Unordnung sein. Der Text ist freilich völlig klar und ohne weiteres verständlich. Desto mehr muß die sachliche Erklärung Bedenken erwecken. Origenes stellt die frappante Behauptung auf, daß auch der heilige Geist der Speise bedürfe. Nach seiner sonst stets pedantisch genau befolgten Methode mußte Origenes diesen Satz durch eine Schriftstelle belegen. Zumal an dieser Stelle, wo er eine Behauptung aufstellte, die durchaus nicht ohne weiteres auf Beifall rechnen darf, war eine Begründung unumgänglich nötig. Den Leser die Stelle erraten zu lassen,

konnte nicht im Sinne des Origenes liegen. Folglich haben wir an dieser Stelle noch den Rest eines unemendierten Stenogrammes vor uns. Origenes hatte die Stelle, die er im Auge hatte, nicht gleich zur Hand. Daher gab er hier nur Anweisung sie aufzusuchen, sei es daß er sie selbst später nachzutragen gedachte, sei es daß sie einer seiner Mitarbeiter suchen sollte. Die Einfügung ist aber unterblieben. Ebenso deutlich ist die Sache bei dem Citat aus dem Gleichnis vom Abendmahl:

| Lc 14, 16 f. | Origenes | Mt 22, 3 |
|---|---|---|
| ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον μέγα καὶ ἐκάλεσεν πολλούς, καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις κτλ. | ἄνθρωπος ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου ἔπεμψεν καλέσαι τοὺς κεκλημένους | . . . . . . . . . . . . καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους κτλ. |

Wie ein Blick auf die Texte zeigt, hat Origenes hier eine Mischform aus Lc und Mt angeführt; die Hauptmasse des Citates stammt aus Lc, der Schluß aber aus Mt. Offenbar hat er aus dem Kopfe diktiert. Was jetzt dasteht war jedoch, wie die folgenden Worte zeigen, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Sein ungenaues Citat sollte durch die aus den Evangelien in Betracht kommenden Stellen, nämlich Lc 14, 16f., Mt 22, 2f. ersetzt werden. Die Sammlung der Stellen blieb also den Buchschreibern überlassen. Man hat an diesem Orte aus irgend welchen Gründen die Anweisungen des Origenes nicht verstanden, seine an den Abschreiber gerichteten Worte in die zur Ausgabe gelangenden Exemplare mit abgeschrieben und auf diese Weise die willkommenste Bestätigung für das oben aus allgemeinen Gründen Erschlossene geliefert.

Daraus ergibt sich nun die Notwendigkeit, die Citate bei Origenes zu sichten. Überall da, wo ein Citat in größerem Umfange gegeben ist, werden wir mit einiger Sicherheit behaupten können, daß sich uns der Kodex des Schreibers, nicht aber der des Origenes enthüllt. Kommen dieselben Abschnitte mehrmals vor, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich größere oder geringere Abweichungen einstellen, da die sieben Buchschreiber (die man sich als Vorsteher der Schreibstuben denken muß, während die eigentliche Schreibarbeit in den Händen der Sklavinnen lag) schwerlich einen und denselben Kodex der heiligen Schrift benutzt haben werden. An einigen Beispielen läßt sich das leicht nachweisen. Act 3, 22f findet sich VI, 7 und 15 citiert mit chrakteristischen Abweichungen. Ich setze die beiden Formen neben einander:

| VI, 7 | VI, 15 |
|---|---|
| προφήτην ὑμῖν ἀναςτήςει κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούςεςθε. καὶ ἔςται πᾶςα ψυχή, ἥτις ἂν μὴ ἀκούςῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἐξολεθρευθήςεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. | προφήτην ὑμῖν ἀναςτήςει <κύριος> ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούςεςθε. καὶ ἔςται πᾶςα ψυχή, ἥτις ἂν μὴ ἀκούςῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἐξολεθρευθήςεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. |
| = ℵ* CE 13 Syr. Sah. | = ℵc AD 31. 61. Vulg. Arm. |

Hier gehen an der einzigen Stelle, wo sich in den Handschriften eine bedeutendere Abweichung findet, die beiden Citate auseinander. Daß Origenes bald so, bald so gelesen habe, ist die allerunwahrscheinlichste Annahme. Mt 1, 1 f. findet sich zweimal in folgender Gestalt

| I, 13 | VI, 24 |
|---|---|
| ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰηςοῦ Χριςτοῦ καθὼς γέγραπται ἐν Ἡςαΐᾳ τῷ προφήτῃ Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποςτέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ. | ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰηςοῦ Χριςτοῦ καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡςαΐᾳ τῷ προφήτῃ. Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποςτέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ. |
| = D 1 Iren. | = B ℵ L Δ 33 |

Der letztere Fall ist besonders darum bemerkenswert, weil Contra Cels. II, 4 der Text ebenfalls citiert ist und zwar in der Form ohne τῷ, wie D. 1 ihn bieten. Es ist überflüssig, dafür noch mehr Beispiele beizubringen. In dem genannten Aufsatz von Koetschau findet sich reichliches Material über diese Differenzen.

Unter der grossen Menge eigentümlich kombinierter Stellen, die Origenes oftmals anführt und als deren Quelle vielleicht irgend eine verloren gegangene Spruchsammlung angesehen werden darf, findet sich auch eine Kombination aus 1 Kor 2, 16b + 12b. Er citiert sie X, 28 so: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριςτοῦ ἔχομεν, ἵνα ἴδωμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαριςθέντα ἡμῖν. Dagegen, mit den Handschriften übereinstimmend XIII, 6 in dieser Form: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριςτοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαριςθέντα ἡμῖν, ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης ςοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος. Wie X, 28 liest Origenes nach der handschriftlichen Überlieferung auch de or. 1 (II, 298, 15 K). Daß wirklich ἴδωμεν gemeint ist, beweist Origenes X, 28 (S. 201, 15 m. Ausg.) dadurch, daß er νοῦς mit τὸ ἡγεμονικὸν und ἴδωμεν durch οἱ ὀφθαλμοί umschreibt. An ein Schreiberversehen ist bei XIII, 6 nicht zu denken; vielmehr hat der Schreiber hier aus seinem Exemplar 1 Kor 2, 12 f. abgeschrieben, was er fand. Daraus ist zu schließen X, 28 hat Origenes das Citat diktiert, XIII, 6 hat es der Schreiber in größerem Umfange selbst eingesetzt. Daraus wird man schließen dürfen, je knapper das Citat ist, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, daß es die von Origenes bevorzugten Texte repräsentiert. Je ausgeführter das Citat ist,

desto zweifelhafter ist es, ob wir in ihm den Text des Origenes zu erkennen haben.

Da, wo Origenes eine Stelle genauer bespricht, ist zuweilen die Exegese noch das Mittel Urlesart und Kopistenlesart zu unterscheiden. 1 Joh 3, 10 wird im Zusammenhang von V. 8—10 in der Form citiert (XX, 13, S. 343, 18 m. Ausg.) πᾶς ὁ μὴ ὢν δίκαιος. Diese Lesart findet sich in einer lateinischen Handschrift (m): qui non est justus. Der Sahide bietet sie und Thomas v. Ḥarkel hat sie an den Rand gesetzt. In den griechischen Handschriften scheint sie der andern: ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην überall gewichen zu sein. Daß aber auch Origenes keinen andern Text voraussetzt, als den letzteren, beweist seine Erörterung c. 14. Der Kopist hat hier demnach eine Handschrift benutzt, die dem Typus der sogen. „abendländischen" Zeugen angehörte. Das ist an sich nicht uninteressant. Aber es beweist zugleich, daß sich Origenes selbst an diese Zeugen nicht hielt.

Auf ein anderes Beispiel dieser Art darf man in diesem Zusammenhange noch hinweisen. Es betrifft die Auslassung von ἐν Ῥώμῃ Röm 1, 7 (vgl. darüber Harnack, Jahrg. III, S. 83 ff.). Daß die Worte wie im Boernerianus bei Origenes fehlten, beweist die Randnotiz in 47 und dem von v. d. Goltz untersuchten Cod. Athous Lawra 184 saec. X (Texte u. Unters. XVII, S. 53). In dem Lemma sowohl wie in der Erklärung waren die beiden Worte ausgelassen. In dem großen Citat Röm 1, 1—7, das sich im Johanneskommentar findet (XIX, 5, S. 304, 18 ff. m. Ausg.), stehen die Worte im Text. Der Kopist hatte sie gefunden; aber Origenes benutzte ein Exemplar, in dem sie fehlten. Daß sie Rufin in der Übersetzung hat, ist kein Beweis dagegen. Denn an dem Kommentar zum Römerbrief hat er eingestandenermaßen reichlich herumkorrigiert. Ps 68, 10 lautet in B ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με; in B$^{b}$ steht κατέφαγε in ℵ$^{a}$R κατέφαγεν. Origenes citiert dies Psalmwort nach dem Psalm X, 34 (S. 208, 8). Der Text bietet κατεφάγεται. Aber Origenes fügt unmittelbar zu: so steht bei dem Propheten und nicht καταφάγεται, er las also κατέφαγε. Der Kopist entnahm die genau bezeichnete Stelle (ἐν ξη′ ψαλμῷ) seinem Exemplar und schrieb sie danach aus, ohne zu bedenken, daß die nächsten Worte ihn schon Lügen strafen mußten. Lc 7, 28 wird XX, 4 (S. 331, 22) so angeführt: μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐδείς ἐστιν, also der Text, der in der Auslassung von προφήτης vor Ἰωάννου mit BℵLΞX 1. 33. KM al. stimmt, andererseits in der Zufügung von τοῦ βαπτιστοῦ mit AX (Δ) 33 al. zusammengeht. Dagegen wird VI, 21 (S. 130, 33. 131, 2) das Wort

variiert in der Form μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν. In dieser Form wird es wohl Origenes selbst gelesen haben.

Es ergibt sich somit der Kanon: um festzustellen, was im einzelnen Falle die Lesart des Origenes war, ist nicht von den in größerem Umfang gegebenen Citaten auszugehen, sondern umgekehrt von den bloßen Anspielungen, in denen Origenes den Text paraphrasiert. In ihnen haben wir die authentischen Aussagen über den Text zu erblicken; denn hier liegt kein Grund vor zur Annahme, daß die Kopisten aus eigner Machtvollkommenheit etwas an dem Diktate geändert hätten. Diesen Citaten zunächst stehen kurze Citate, die Teile eines Verses oder einzelne Verse enthalten. Auch bei ihnen ist es möglich, dass sie von Origenes so diktiert sind, wie wir sie jetzt lesen. Aber das aus Ps 68, 10 eben angeführte Beispiel beweist, daß man sich auch bei ihnen eines Versehens gewärtigen muß. Es ist sehr wohl möglich, daß die Kopisten ein für alle Male jedes wörtliche Citat mit dem Text zu vergleichen und danach zu verifizieren Weisung hatten. Erst recht gilt das von allen umfangreicheren Citaten. Sie können uns nur lehren, welche Textformen zur Zeit des Origenes im Umlauf waren, nicht aber, welche Formen Origenes bevorzugte.

Nun hat freilich Koetschau (a. a. O. S. 324 ff.) den Nachweis zu führen unternommen, daß sich Origenes häufig nicht an den Wortlaut gebunden, sondern diesen willkürlich verändert habe, wie es seinen Zwecken entsprach. Soweit das selbstverständliche Dinge betraf, die Ersetzung von γάρ durch δέ und umgekehrt, die Streichung einer unverständlich gewordenen Partikel, die Ersetzung eines Pronomens durch das Substantiv, wo das Pronomen in dem Zusammenhang unverständlich gewesen wäre, hätte es nicht vieler Worte bedurft. Anders wird wohl zu allen Zeiten schwerlich citiert worden sein oder citiert werden. Nur eine sehr enge Auffassung des Begriffes der wörtlichen Citate kann sich darüber aufhalten. Ebensowenig ist es zu verstehen, wie man den Wortlaut bei Anspielungen, wie sie Origenes liebt, in eine Schablone pressen will. Hier kann eine aphoristische Betrachtung einzelner Stellen gar nichts helfen, sondern nur eine streng methodische Untersuchung der Citationsweise des Origenes, die von den Citationsformeln auszugehen und darauf gerade die Anlehnungen zu durchmustern hat. Eine solche Arbeit würde den Rahmen eines Aufsatzes weit auseinandersprengen und kann daher hier nicht geleistet werden, zumal es nur darauf ankommt, die Prinzipien klar zu stellen, die für eine solche Untersuchung zu gelten haben. Auch ist es durchaus nicht meine Meinung, daß sich in jedem Falle

noch mit Gewißheit sagen ließe, wie Origenes jede einzelne Stelle, über die er spricht, gelesen habe. Vielmehr wird man sich häufiger, als es im Interesse der neutestamentlichen Textkritik wünschenswert ist, damit begnügen müssen, ein Fragezeichen zu setzen. Dennoch scheint mir die Sache viel weniger aussichtslos zu sein, als das nach den Erörterungen von Koetschau scheinen könnte. Nur wird man, um hier nicht zu Fehlschlüssen zu gelangen, die Quellen aus denen eine solche Untersuchung zu schöpfen hat, genau klassifizieren müssen. Die Stufenfolge ist, von den in zweifelhaften Fällen unglaubwürdigeren Zeugen angefangen: Übersetzungen — Homilien — Kommentare u. ä. Bei den Übersetzungen wird man sehr oft den Übersetzer hören, wie man in den Catenen den Redaktor hört. Die Überlieferung der Homilien ist unsicherer, als die der Kommentare, daher jene vor diesen zurückstehen müssen. Nach diesen Gesichtspunkten müßten die Citate geordnet und systematisch geprüft werden. Das Resultat wird, soweit ich sehe, das sein, daß Origenes selbst einen Text benutzte, der im wesentlichen mit dem von Bא stimmte.

---

[Abgeschlossen den 30. Januar 1903.]

# Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus. Röm 1, 18—20.

Von **P. O. Schjött**, Professor an der Universität Christiania.

Der uns in diesen Versen aus dem Römerbrief vorliegende Abschnitt enthält in gedrängter Form ein Stück Theodicee. Der Gedanke des großen Missionars bewegt sich in umfassenden, möglichst allgemein gehaltenen Begriffen. Der Weltplan Gottes, das unter seiner Leitung sich gestaltende düstre religionsgeschichtliche und moralische Schicksal der Völker, soll sich als weise und gerecht herausstellen. Dem Gott gegenüber stellt uns dementsprechend der Kontext die Menschheit. Die Argumentation bedingt aber, daß der Apostel unter der Menschheit besonders die nichtjüdische Heidenwelt vor Augen hat, und, wie Vers 16 uns schließen läßt, schwebt dem Apostel bei seinen Ausführungen unter den Heiden besonders die in geistiger Hinsicht tonangebende griechische Welt vor. So kommt es, daß wir hier ein Stück griechischer Theosophie lesen, wie sie ein griechisch unterrichteter, dabei jüdisch erzogener und christlich fühlender Denker reproduziert. Etwas von der Diktion, die man in de Act 17, 23 ff. überlieferten Rede desselben Apostels findet, vernimmt man auch hier, und wie Paulus sich dort, und zwar absichtlich, in Wendungen bewegt, die er der griechischen Gedankenwelt entlehnt, so ist hier seine Fühlung mit dem zeitgenössischen höheren Räsonnement der Hellenen, wie ich meine, deutlich erkennbar.

Paulus will an unsrer Stelle kurz ausdrücken, daß Gott den Menschen völlig die Mittel gegeben hat, ihn zu erkennen, daß darum sein Zorn, dass sie von ihm abgeirrt sind, begründet ist. Der Text lautet:

ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ᾿ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶϲαν ἀϲέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, διότι τὸ γνωϲτὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐϲτιν ἐν αὐτοῖϲ· ὁ θεὸϲ γὰρ αὐτοῖϲ ἐφανέρωϲε. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίϲεωϲ κόϲμου τοῖϲ ποιήμαϲι νοούμενα καθο-

ρᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

Wichtig ist hier schon die Auffassung von τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. Die meisten (so auch die deutschen Übersetzungen von Weizsäcker und de Wette) übersetzen: Die Erkenntnis, bezw. das, was zu erkennen ist. Die Übersetzung würde freilich mit dem sonstigen Sprachgebrauch im NT stimmen. Vgl. Joh 18, 15f. Act 1, 19. 2, 14 und öfters. Aber Paulus hat das Wort sonst nicht, und es ist kein Grund, bei ihm eine Abweichung von der bei den Klassikern reichlich belegten Bedeutung „erkennbar“ anzunehmen. Diese Auffassung des Wortes stimmt zu der sonstigen theologischen Ausdrucksweise des Paulus. Vgl. δυνατὸν τοῦ θεοῦ Röm 9, 22; τὸ ἀσθενὲς τ. θ. 1 Cor 1, 25; τὸ χρηστὸν τ. θ. Röm 2, 4. Sie wird aber auch direkt logisch geboten. Das φανερόν folgt ja als Prädikat. Unserm Autor die Tautologie zuzutrauen: das Erkannte sei den Menschen kund, ist wenig ratsam. Unter γνωστόν wäre also zu verstehen: das, was an Gott, rein allgemein betrachtet, ohne Zutun von spezieller Offenbarung erkennbar ist.

Es wird durch diesen Ausdruck für unsre Vorstellung solches in oder an Gott, das erkennbar ist, demjenigen gegenübergestellt, was die Menschen mit ihrer Auffassungsfähigkeit nicht bewältigen können. Der Gedanke hat nichts befremdendes an sich, er kehrt bei religiös oder gar philosophisch denkenden Menschen oft wieder.

Es wird nun im folgenden dieser Gedanke expliziert. Die Ausführung enthält im wesentlichen die folgenden Momente: Gott hat sich als der Welterbauer gezeigt, der den Plan des Universums gelegt und ausgeführt hat. Er hat hierbei seine Macht sichtbar gemacht und überhaupt das an den Tag gelegt, was wir als Göttlichkeit verstehen. Dies alles ist den Menschen klar sichtlich. Die Werke der Schöpfung liegen offen zu Tage, und wir schließen von ihnen zurück auf ihn, der der Ursprung und der Herr der Schöpfung ist, d. h. Gott.

So weit befinden wir uns an dem Hauptpunkt unsrer Untersuchung; eine in der NT Theologie wahrhaft einzigartige Reflexion hat hier Platz gefunden.

τὰ ἀόρατα, das Unsichtbare Gottes, die an Gott haftenden unsichtbaren Qualitäten. Welches sind diese? Das Wesen Gottes nicht; denn Wesen ist doch eine Einheit, hier aber heißt es pluralisch τὰ ἀόρατα. Wie ist aber diese Unterscheidung zu verstehen? Gibt es im Begriff Gott Seiten, Qualitäten, die gesehen werden können? Zwar findet sich schon bei Aristoteles die Lehre, daß Gott selbst unsichtbar in der Natur

sich äußerlich bezeugt[1]. Aber Sinn wie Worte sind hier ganz verschieden[2].

Noch weitere Schwierigkeiten stellen sich beim vorliegenden Satze ein. Es werden die folgenden Worte gewöhnlich übersetzt: wird durch Nachdenken geschaut: νοούμενα. Was zunächst das καθορᾶται betrifft, so bedeutet das Wort „offen zu Tage liegen". Der Begriff weist auf etwas Absolutes hin, das für keine weitere Ergänzung Platz übrig läßt. Eine ergänzende Erklärung wird aber bei der gewöhnlichen Auffassung dem Begriff aufgezwungen. Das muß den Anschein erwecken, als wolle Paulus seine Worte entschuldigen und dadurch abschwächen. Ein logischer Zusammenhang ist bei der angeführten Übersetzung kaum herzustellen. Das ganze Acumen der Argumentation liegt ja in der völlig zureichenden Beschaffenheit des von Gott zur Erleuchtung Dargereichten, nicht etwa in einem speziellen Habitus (νοῦς) der Empfänger. Ferner, was soll das heißen, daß die unsichtbaren Dinge Gottes „ersehen wurden von der Schöpfung der Welt her", also als der Mensch noch nicht da war? Endlich: es geht nicht an zu sagen, daß ein Ding mit den Augen gesehen wird, während es mit den Gedanken erfaßt wurde.

Die Lösung muß in einer richtigen Auffassung der prädikativen Apposition νοούμενα gesucht werden. Mit diesem Satzteil muß es sich anders verhalten, als die obige Übersetzung angibt; νοούμενα kann sich nicht auf den Modus der subjektiven Erkenntnis der Zuschauer, sondern muß sich logisch allein auf das Objekt der Anschauung beziehen. Das appositionelle Wort fügt dann passend an das rein formal negative ἀόρατα ein anschauliches inhaltliches Moment. Als νοούμενα kamen die unsichtbaren Qualitäten Gottes durch einen besonderen Prozess (nämlich durch den Schöpfungsakt) zu sichtbarer Offenbarung.

Der Sinn wird dann folgender:

Die unsichtbaren Gedanken Gottes, die von der Schöpfung der Welt her in seinen Werken hervortreten (realisiert sind), liegen offen zu Tage sowohl seine ewige Macht als seine Gottheit.[3]

---

[1] Siehe Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. II, 2. S 359 ff.

[2] Eher ließe sich ein Einfluß auf den christlichen Denker seitens der Stoiker annehmen, die von Hause aus die Prägung mancher christlichen Lehranschauungen mit bestimmt haben. Vgl. hierüber A. Aall, Der Logos II, Leipzig 1899. S. 336 ff. und P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895.

[3] Das Folgende ist im wesentlichen Wiedergabe einer Äusserung des Herrn Dr. Anathon Aall, der sich die Erforschung der alexandrinischen Philosophie zur speciellen Aufgabe gewählt und sich auch sonst an der Ausarbeitung dieser Abhandlung beteiligt hat.

Ist dies richtig, so liegt hier unverkennbar eine Reminiszenz an die griechische Philosophie vor.[1] Wir haben ja hier gerade ein Lieblingsthema Philos und der Neupythagoreer, und das Thema wird durch philonische und neupythagoreische Begriffe ἀόρατα und νοούμενα, Gott und Schöpfung ausgeführt. Diejenigen Begriffe, die hier hineinspielen, sind die über dem ganzen philosophisch-kosmogonischen Denken schwebenden Vorstellungen vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, bald an und für sich betrachtet, bald konsequenterweise der Gottheit beigelegt.[2] Das ganze Wesen Gottes und der Welt war verborgen, sozusagen ungesehene, unrealisierte Gedanken. Dann tritt der Tag der Schöpfung ein, und die Welt entsteht. Gott projiziert ein intelligibles Weltgebilde, einen Plan, von Ideen zusammengesetzt. Es muß demnach eine dem Paulus naheliegende Reflexion sein, daß diese Ideen, die Gottes Wesen und seine Kraft ausdrücken, erfaßt werden können, wenn man die Welt betrachtet, die seit der Schöpfung ans Licht getreten ist.

Es ist eben in jüngster Zeit eine aktuelle Aufgabe geworden, den Quellen nachzugehen, aus denen das Christentum und dessen Lebensideale geflossen sind. Wenn die oben gegebene Erklärung der Paulinischen Stelle sich als richtig bewährt, so liegt hier ein neuer Beweis vor, daß unter diesen Quellen auch der griechischen Philosophie ein Platz und zwar ein Ehrenplatz einzuräumen ist.

---

[1] Über sonstige Beziehungen des Paulus zum Alexandrinismus siehe A. Aall, Der Logos II. S. 7 ff.

[2] Vgl. Aall, Der Logos I, 140 ff.

---

[Abgeschlossen am 18. Januar 1903.]

# An Hippolytus Fragment and a Word on the Tractatus Origenis.

By Dom E. C. Butler, Cambridge.

The purpose of the following investigation (the substance of which was communicated to the Cambridge Theological Society on Nov. 14, 1901), is to carry back a stage further one of the discussions initiated by Dr. Haussleiter in the third of the articles on the newly found *Tractatus Origenis* contributed by him to the *Theologisches Literaturblatt* (1900, Nos. 14, 15, 16). The eleventh of the new Tractates is an allegorical commentary on Numb. XIII, the story of those sent by Moses to spy out the Promised Land. The words of verse 24: absciderunt palmitem cum uua sua, quem portauerunt in uecte duo uiri (Vg.), are here rendered: absciderunt inde palmitem et botrum uuae cum eo, et sustulerunt illum botrum in phalanga (Tr. Orig. ed. Batiffol, p. 118). This translation of ἀναφορεῦσιν by phalanga is unusual; it is neither Itala nor Vulg. But Haussleiter pursued the word through the literature of the early Middle Ages, and produced half a dozen instances of its employment in Numb. XIII, 24, in every case coupled with the same allegorical interpretation of the verse that is found in Tr. Orig. XI; — namely, the staff is the Cross, the cluster of grapes hanging on it figures Christ crucified between the two peoples, represented by the bearers, the Jewish people with their back turned towards Him, and the Christian people with their eyes fixed on Him. Haussleiter concludes that the whole series of passages in question goes back, directly or indirectly, to Tr. Orig. XI, and draws the inference that these *Tractatus* are a source of the first rank for western ecclesiastical literature.

Now Wilmart, Batiffol's coeditor pointed out to Morin[1] that this Tr. Orig. XI is in large measure identical, in substance and language, with No. XII of a series of Homilies discovered by Morin and attributed

[1] *Revue d'Hist. et de Lit. Rel.*, 1900, p. 158.

by him to Caesarius of Arles, and printed in the *Revue Bénédictine* of 1899, p. 337. In the *Neue kirchliche Zeitschrift* for Febr. 1902 (119—143) Haussleiter has printed the two texts together, and he maintains that Hom. Caes. XII is derived from Tr. Orig. XI, that is, as he will have it, from Novatian, for he still defends the Weyman-Zahn theory of the Novatianic authorship of the so-called *Tractatus Origenis*. This question, whether the *Tractatus* are to be attributed to Novatian, is evidently one of the most interesting patristic questions in debate at the present hour; and it seems to me that the examination of the relationship between the two texts, Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII, may help to throw light upon the problems concerned with the character and date of the *Tractatus Origenis*.

If the reader will turn to Tr. Orig. XI, p. 122, ed. Batiffol, (p. 129 in Haussleiter's art., N. kirchl. Z.), he will observe that after the allegorical exposition of Numb. XIII, 24 has been given (l. l. 6—9), it is repeated over again (l. l. 19—22), to the great detriment of the sense, for the repetition is quite superfluous and breaks the sequence of thought: in short it has all the appearance of being a doublet. Now the second passage (*haec itaque ratio . . . figura fuerunt*) is not found in Hom. Caes. XII, which goes on without break: . . . *sequatur me. hic autem botrus* etc. The relevant portions of the texts are printed out below. There is, however, in Tr. Orig. VI (p. 73) another much shorter instance of the same exposition of Numb. XIII, 24, overlooked by Haussleiter, but containing the word phalanga and the elements of the accompanying allegory. The comparison of the three texts made in the following Table will show, I think, that the doublet in Tr. Orig. XI (p. 122) is due to the insertion of a passage based on an independent piece, which was the source also of the passage in Tr. Orig. VI. And this impression becomes a certainty when it is observed that in the concluding portion (the portion in triple column) Tr. Orig. XI is a manifest fusion of the two pieces represented by Hom. Caes. XII and the passage in Tr. Orig. VI, taking its structure and thought from Hom. Caes. XII, but part of its vocabulary from Tr. Orig. VI.

Table I.

| | |
|---|---|
| Tr. Orig. XI (p. 122 l. 4) Sed quis hic botrus de terra repromissionis est nisi Christus de carne uirginis quam terram repromissionis scriptura appellat? dixerat enim deus: *Ecce uirgo in utero accipiet.* denique | Hom. Caes. XII Nam sicut ille [sc. botrus] suspensus in ligno duorum est delatus obsequiis: sic et Christus de carne uirginis uelut de terra repromissionis adueniens me- |

| | |
|---|---|
| ut ille botrus in phalanga allatus medius inter duos suspensus in ligno pendebat, ita et Christus inter duos populos, Judaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. . . . | dius inter utrumque positus testamentum, inter duos populos, Judaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. . . . |
| (after 9 lines) . . . *et sequatur me.* (line 17) haec itaque ratio, haec causa prophetiae fuit, dilectissimi fratres, ut in phalanga botrus afferretur: quae phalanga crucem domini indicabat, botrus uero, ut iam dixi, Christum qui in cruce suspendendus erat. duo quoque uiri duorum, ut dictum est, populorum figura fuerunt.* | . . . *et sequatur me.*† (Contd. below, middle col.) Tr. Orig. VI (p. 73) *Et in sanguine uuae.* Ipse enim botrus uuae est appellatus in cuius figura de terra repromissionis duo speculatores botrum unum in phalanga attulerunt, ut phalanga lignum crucis ostenderent et botro Christum inter duos populos in ligno crucis pendentem.§ |

| | | |
|---|---|---|
| (Tr. Orig. XI)* hic ergo botrus uenerabili crucis ligno compressus nobis in se credentibus uinum sui sanguinis propinauit unde beati apostoli et omnis credentium populus musto pleni sunt dicti. | (Hom. Caes. XII)† hic autem botrus expressum in salutem nostram uinum sanguinis sui crucis constrictione profudit atque illum ecclesia (*sic*) passionis suae calicem propinauit. unde apostolis sub tempore nascentis ecclesiae dictum est: *Quia musto repleti sunt isti.* | (Tr. Orig. VI)§ et ideo dicit: *In sanguine uuae*, quia sicut uua duro coactoque compressa ligno exprimitur, ita et botrus ille, id est corpus Christi ligno crucis compressum, uuae suae corporisque sui sanguinem fudit, unde anaboladium suum, id est populum per fidem carni suae coniunctum, lauit et purificatum ostendit. |

This Table demonstrates that Hom. Caes. XII is not, as Haussleiter would have it, an abbreviation or redaction of Tr. Orig. XI; but rather it represents a more primitive state of the text. Is it the source of Tr. Orig. XI? I think not. Here it is necessary to return to Haussleiter's third art. in the *Theol. Literaturblatt.* He there shows that the later instances of this particular allegorical interpretation of Numb. XIII, 24 are derived from the original source by a twofold line of descent: (a) through Hom. LXXIX (In Natali Cypriani) of Maximus of Turin (c. 450); (b) through Serm. XXVIII among the Supposititious Sermons of St. Augustine: this sermon is attributed by the Maurists (and Morin acquiesces in their judgment) to St. Caesarius of Arles (c. 540). These pieces I shall call Max. and Ps-Aug. It is not necessary to print them; they may he found in Migne Patr. Lat. LVII, 423 and XXXIX, 1799 respectively. We have now to consider the four kindred passages in Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Max., and Ps-Aug. The use of phalanga and the general outline of the allegory are of course common to all four documents; but there are certain features or elements of the exposition common to two or to three only. Thus:—

Table II.

(1) The Virgin Mary is the Land of Promise.
Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Ps-Aug.

(2) This is proved by citing Is. VII, 14.
Tr. Orig. XI, Ps-Aug.

(3) Christ is said to have hung between the two Testaments.
Hom. Caes. XII, Ps-Aug.

(4) Ps. LXVIII, 24 [LXIX, 23]: obscurentur oculi eorum ne uideant et dorsum eorum semper incurua: is applied to the Jews as represented by the first bearer.
Hom. Caes. XII, Max., Ps-Aug.

(5) Judaeus prior est, Christum in lege portat: Max.
Ille (sc. Judaeus) prior graditur; . . . portat quidem Christum in lege Judaeus: Ps-Aug.

(6) Hic autem botrus expressum . . . uinum crucis constrictione . . . passionis suae calicem propinauit: Hom. Caes. XII.
Botrus ille per iniuriam uel pondera crucis expressus est; de tanta ac tali uua accepturi calicem salutaris . . .: Ps-Aug.

(7) Acts II, 13 and Is. V, 7 quoted in sequel.
Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Max.

It would be of no use to record the agreements of Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII, which are but different forms of the same text; Max and Ps-Aug., on the other hand, have been freely rewritten. From Table II it may be gathered that Tr. Orig. XI, even after the interpolation from Tr. VI has been removed, cannot be the source whence the other three were derived; nor was Hom. Caes. XII; nor will Tr. Orig. XI and Max. taken together account for Ps-Aug. The phenomena revealed by Table II point to the conclusion that all four redactions go back independently to a document not yet brought to light, intermediate between the fragment from Tr. Orig. VI on the one hand, and Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII on the other.

The fragment in Tr. Orig. VI seems to be the earliest form hitherto discovered of the allegory on Numb. XIII, 24. The whole of Tr. Orig. VI is an allegorical commentary on the Blessings of the Patriarchs in Gen. XLIX. Now Batiffol pointed out in the *Revue Biblique* (1898, pp. 118—9) a series of contacts between this Tractate and the Greek catena fragments from Hippolytus' commentary on the same chapter (ed. Achelis, pp. 55—61), — contacts faint enough taken singly; but taken together,

and in their sequence, undoubtedly real, in my judgment. One of the points of contact is between the *second half* of the fragment from Tr. Orig. VI given in Table I (i. e. the part in triple column) and Hippolytus' comment on the words of Gen. XLIX, 11: καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ. The comment is: καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς θλιβείσης καὶ ἀνιείσης αἷμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, ἥτις πᾶσαν τὴν ἐξ ἐθνῶν κλῆσιν καθαρίζει (p. 60). Compare Hippolytus' commentary on the same verse in the *De Antichristo:* Αἵματι οὖν σταφυλῆς ποίας, ἀλλ' ἢ τῆς ἁγίας σαρκὸς αὐτοῦ ὡς βότρυος ἐπὶ ξύλου θλιβείσης; ἐξ ἧς πλευρᾶς ἔβλυσαν δύο πηγαί, αἵματος καὶ ὕδατος, δι' ὧν τὰ ἔθνη ἀπολουόμενα καθαίρονται, ἅτινα ὡς περιβόλαιον λελόγισται Χριστῷ. (§ XI, ibid. p. 10). But the *first half* of the same fragment (see Table I) may also, I think, be traced back to Hippolytus, though Batiffol did not notice the fact. Among some Arabic catena fragments on the Pentateuch, translated from Syriac and attributed to Hippolytus, is one on Numb. XIII in which we find the following (translated from Achelis' German, op. cit. p. 104): "When the Scripture saith: They cut off a vine-branch and a cluster of grapes which they bore between two men; the vine-branch is the figure of the Cross, and the cluster of grapes hanging upon the vine-branch and borne between two men, is the figure of Jesus Christ, who is hung upon the Cross, which stands between two thieves". Here we have all the elements of the allegory, except that the two bearers are taken as representing the two thieves instead of the two peoples. It is not rash to surmise that this very obvious and commonplace interpretation of the bearers is an alteration that has crept in in the process of translation and transmission; and that in the first half of the passage from Tr. Orig. VI we recover the substance of a genuine Hippolytus fragment.

When the newly found complete text in Armenian and Georgian of Hippolytus' commentary on Gen. XLIX is made accessible to Western scholars[1], it will be of interest to see how far Tr. Orig. VI is based upon it. Meanwhile it looks as if the allegorical exposition of Numb XIII, 24, so popular among Latin writers throughout the Middle Ages, may be traced back to Hippolytus; and this raises the question whether Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII may not preserve (doubtless in altered form) still more of substantially Hippolytean matter.

In face of Haussleiter's uncompromising reassertion of the Nova-

[1] See Bonwetsch, *Texte u. Untersuchungen*, N. F. VIII, 2.

tianic authorship of the *Tractatus Origenis* in his latest article in the *Neue kirchl. Zeitschrift,* I wish to say a word on the subject. From his reference to my articles on the *Tractatus* in the *Journal of Theological Studies* (Oct. 1900 and Jan. 1901) it would naturally be supposed that I had put forward a rival theory as to the authorship, and had done so without regard to the arguments whereby Weyman and Zahn had advocated Novatian's claims. As many readers of the *Zeitschrift für NT-liche Wissenschaft* probaly will not have seen the articles in question, I should like to indicate the position at which I have arrived. I have, then, no theory of my own as to the authorship, beyond the negative one that in their extant form the *Tractatus* cannot be regarded as in any real sense the work either of Origen, or of Novatian, or of Victorinus of Pettau, or of Gregory of Eliberis. I did not neglect the arguments in favour of Novatian; the whole of the second article was devoted to an examination of Weyman's article in *Archiv f. latein. Lexicogr.*, the chief presentation of the Novatian case. In the first article I showed that a few minute traces of Origenistic matter may be detected in the first three or four *Tractatus* — I examined no further; and I called attention to the fact that Tr. Orig. III presents a series of considerable verbal identities with Rufinus' translation of Origen's Hom. in Gen. VII. It would be of interest to know how the defenders of Novatian's authorship reconcile their theory with this phenomenon: is it to be supposed that Rufinus when translating Origen embodied stray sentences and clauses out of Novatian? I venture to think that the analysis of Tr. Orig. XI made in this article goes far to corroborate the position arrived at in my former two articles: viz. that though the new *Tractatus Origenis* probably contain embedded in them morsels of interesting old material, still in their extant form they must be regarded as the handiwork of an unknown compiler or redactor, who probably made use of some remains of Origen and Hippolytus, and certainly pillaged freely the writings of Tertullian, Minucius Felix, Novatian, the *de Bono Pudicitiae*, Hilary, Rufinus, and probably others.

Beyond this I think we cannot at present go, though it is likely enough that behind our *Tractatus* lies a series of homilies serving as a nucleus or backbone running through the present collection; and to this nucleus probably belongs the curious biblical text that still calls for a comprehensive investigation. Could such a *Grundschrift* be isolated from the later accretions, the result would be of considerable interest: but it is to be feared that the Redactor has been so active in recasting

the original book and in working in foreign matter, that it is impossible to recover the primitive work, or even to form any sure judgment on the underlying materials. As to the *Tractatus Origenis* in the form in which we have them, I adhere to my former opinion, that „they will eventually find their level among the ranks of the anonymous Latin writings of the fifth and sixth centuries."

---

After the foregoing had been written Jordan's *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians* was published. As Jordan brushes aside the parallelisms between Tr. Orig. III and Rufinus' Latin of Origen's Hom. VII in Gen., with the remark that they by no means prove a direct literary relationship, since the resemblances may be explained by the employment of a previously existing preaching tradition[1], it is necessary, in order to show how wholly inadequate is any such explanation of the facts, to print alongside of each other one pair of the passages in question:

| Origen-Rufinus Hom. VII in Gen. § 3 (P. G. XII, 200) | Tractatus Orig. III, ed. Batiffol, pp. 27, 17—28, 7. |
|---|---|
| Superius iam exponentes spiritualiter loco uirtutis posuimus Saram. si ergo caro cuius personam gerit Ismael, qui secundum carnem nascitur, spiritui blandiatur, qui est Isaac, et illecebrosis cum eo deceptionibus agat, si delectationibus illiciat, uoluptatibus molliat, huiuscemodi ludus carnis cum spiritu Saram maxime, quae est uirtus, offendit, et huiuscemodi blandimenta acerbissimam persecutionem iudicat Pau- | Nunc uero, fratres, attendite quod dico, quia et ludus iste aliud significare potest, quia in omnibus caro aduersatur spiritui. Ismael etenim figuram carnis gerit, quia secundum carnem nascitur, Isaac autem spiritus, quia per repromissionem generatur. et ideo caro blanditur spiritui, ut inlecebrosis cum eo deceptionibus agat, delectationibus inliciat, uoluptatibus molliat, |

[1] His words are: Was die von Butler erwähnte Tatsache von Übereinstimmungen im 3. Traktate mit der Rufinusübersetzung der Homilia in Genesim VII anbetrifft, so wird darüber dasselbe zu sagen sein, wie über die Beziehungen des 6. Traktats zur 17. Genesishomilie des Origenes oben gesagt ist. [This is the passage refered to: . . . setzen die Übereinstimmungen keineswegs einen direkten literarischen Zusammenhang voraus, da die Übereinstimmungen, die sich finden, ein gemeinsames Erbteil der vorangegangenen Predigtpraxis sein können und wahrscheinlich auch sind (p. 205)]. Da auch hier die Annahme nahe liegt, daß die Benutzung der vorangegangenen Predigtliteratur und Predigtpraxis die Übereinstimmungen erklärt, so muß gesagt werden, daß auch durch Butlers Ausführungen der Beweis einer direkten Abhängigkeit von Origenes, geschweige denn von Rufin uns nicht erbracht zu sein scheint. (op. cit. p. 206).

lus. et tu ergo, o auditor horum, non illam solam persecutionem putes quando furore gentilium ad immolandum idolis cogeris: sed si forte te uoluptas carnis illiciat, si tibi libidinis alludat illecebra, haec si uirtutis es filius tamquam persecutionem maximam fuge. idcirco enim et apostolus dicit: Fugite fornicationem. sed si iniustitia blandiatur, ut personam potentis accipiens et gratia eius flexus non rectum iudicium feras, intelligere debes quia sub specie ludi blandam persecutionem ab iniustitia pateris. uerum et per singulas malitiae species, etiamsi molles et delicatae sint et ludo similes, has persecutionem spiritus dicito, quia in his omnibus uirtus offenditur.

et libidinis alludat inlecebra.

unde, dilectissimi fratres, uidete quia et iniustitia homini blanditur, ut personam potentis accipiat et gratia eius flexus non rectum iudicium ferat. quapropter intellegere debet quis quia sub specie ludi blandam persecutionem ab iniustitia patitur. sed quia Sarra figuram uirtutis gerit, proinde huiuscemodi ludus Ismael cum Isaac, id est carnis cum spiritu, Sarram, quae est uirtus, maxime offendit. (cf. foot of p. 7, Col. 1.)

It is clear on the face of it that no hypothesis except one of actual plagiarism can account for the verbal identities between these two pieces. To me the Rufinus passage bears the characteristics of originality and the Tractate those of adaptation. In any case, that Rufinus, whatever his sins as a translator, should when translating Origen's homily have constructed such a patchwork out Novatian and Origen, is a proposition which is not likely to be seriously entertained. It is true that Dom Chapman has shown it to be probable that another Latin translator of Origen introduced into the Commentaries on Matthew a Clementine piece out of the *Opus Imperfectum*[1]: but part of his case was that this piece is evidently intruded, the context being much improved by its elimination. Here, on the contrary, not only is the above passage an integral part of the exposition, which runs on quite smoothly in Origen's own manner from beginning to end of the homily; but if it and the other pieces identical with Tr. Orig. III were removed, the whole fabric of the homily would collapse, and it is impossible to imagine how the gaps thus created can have been filled up in the original. No doubt

[1] *Journal of Theological Studies*, 1902, p. 436.

extraordinary things can be done in the way of fusing texts; but is there any reason for supposing that Rufinus fused together Origen and any Latin writers? Can other instances be brought forward of such a procedure on his part? On the other hand, if the Tractator was a fifth or sixth century redactor of earlier materials, his use of Rufinus would only be in keeping with his use of Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Hilary and other Latin writers, for he shows himself an adept in such patching up of texts. If, as Batiffol has to say (*Prol.* xxiv), and the upholders of Novatian must needs admit, Tr. XVII is a "farrago" out of Tertullian (and Minucius Felix), it is but natural to believe that Tr. III is a similar farrago out of Rufinus, and Tr. I out of Novatian, Hilary, and Minucius Felix.

In conclusion I call attention to an article by Dom Morin in the *Revue Bénédictine* of last July ("Autour des Tractatus Origenis"), in which he demonstrates, as far as demonstration is possible in such a subject matter, that a passage in Tr. Orig. IX (ed. Batiffol pp. 99, 19—100, 13) is based upon Gaudentius of Brescia (P. L. XX, 865—6), who died about 410, or (according to others) about 427.

It must be held that until these initial difficulties have been surmounted, Novatian's claims (or Origen's) to the authorship of the Tractatus cannot even be admitted to a hearing.[1]

---

[1] Jordan says that the biblical citations decisively prove the Tractator's identity with Novatian (op. cit. p. 12). Unfortunately he has not supplied any presentation of the case in support of this view, except an Exkurs containing a table of the mere references to the texts found both in Novatian and the *Tractatus*. At the beginning of the list he directs especial attention tho three texts. But *ad dexteram meam* in Ps. CIX(CX), 1, and *dedit* in Phil. II, 9, are abundantly attested as widely current readings, and are valueless for the purpose in hand: there remains *prodiet* in Is. XI, 1, which (to judge from Sabatier) is found only in Novatian and in Tr. Orig. IX; but this is far too narrow a basis on which to build any theory. Of the rest I examined six texts taken at random (Gen. XLIX, 10, 11; Deut. VIII, 3; Is. I, 13—15; Mt. X, 28; Jo. XV, 2; Col. II, 15); the impression made on me is rather that the two writers employed different types of O. L. texts, for there are many differences, and in many of these cases both readings are sufficiently widely attested to be recognisable as current rival readings.

Even this cursory glance was enough to reveal interesting O. L. readings in the biblical citations of the *Tractatus* e. g. in Gen. XLIX, 10 there is a reading *donec ueniat semen*, which Sabatier cites from Prosper and from no one else.

---

[Abgeschlossen am 22. Januar 1903.]

# Miscellen.

## Encyclopaedia Biblica.

Von dem großen Unternehmen, auf dessen Bedeutung ich bereits früher (Jahrg. I, 255 ff.) hingewiesen habe, liegen drei Bände fertig vor; der Abschluß des Ganzen ist für die nächste Zeit zu erwarten. Den Wert des in dieser Encyklopädie gebotenen Materiales vermag besser, als eine Aufzählung ihrer Vorzüge, der o. S. 1 ff. abgedruckte Aufsatz von Usener anschaulich zu machen. Ein Werk, das Schätze wie diesen birgt, wird einen Ehrenplatz in der Geschichte der Theologie behaupten. Daß es auch in Deutschland recht weite Verbreitung finden möge, ist im Interesse einer unbestechlich wahrhaftigen Bibelforschung dringend zu wünschen. E. P.

## Zur Salbung Jesu in Bethanien

haben sich mehrere Gelehrte geäußert. Ich denke darauf noch einmal zurückzukommen und in einem der nächsten Hefte diese Auseinandersetzungen zu bringen. Einstweilen möchte ich nur eine Behauptung richtig stellen, die ich im guten Glauben dem alten Schröder nachgeschrieben hatte. Daß die Juden eine Salbung der Leichen nicht gekannt hätten, wird mir brieflich von zwei jüdischen Gelehrten bestritten. Herr Oberrabbiner D. Simonsen in Kopenhagen verweist auf Fränkels Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. X (1861) S. 350 u. 353 und Herr Dr. D. Künstlinger in Krakau auf Maimonides Mišnah Thôrâh III, Trauervorschriften IV, 1, wonach es israelitischer Brauch ist, den „Leichnam mit Würzsalben zu salben". Im Talmud komme die Sitte nicht vor, wohl aber in den Responsen der Gaonen, werde also wohl auf altjüdischen Brauch zurückgehen. Diese Hinweise, für die ich bestens danke, sind wichtig und müssen bei einem erneuten Eingehen auf die Sache berücksichtigt werden. E. P.

## Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1902.

I. (Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903): Ein populäres wissenschaftliches Handbuch der Ethik, für Moderne im Niederland.

II. (Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904): Eine Beschreibung der religiösen Principien des reformierten Protestantismus in Niederland und sein Einfluß auf die Geschichte der Reformation und der Reformierten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis auf unsere Zeit.

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto, das ein beigefügtes versiegeltes Billet ebenfalls trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind, vor den festgesetzten Daten, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. Theol. H. P. Berlage, Amsterdam. Der Preis ist 400 Gulden. (= c. 670 Mk.)

Von den 1902 eingereichten Arbeiten über die Willensfreiheit hat keine den Preis erhalten. Doch bietet die Gesellschaft den Verfassern der Abhandlungen mit dem Motto: „Wer im Kleinsten treu ist" usw. u. „Wo der Geist des Herrn ist" usw. 250 Fl., wenn sie ihren Namen nennen.

4. 2. 1903.

# Das Gesetz und Christus

## nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde.

Von Chr. A. Bugge in Christiania.

Als das Christentum in der antiken Welt bei Juden und Griechen Eingang zu gewinnen versuchte, war das anfangs mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden, weil eben die ganze christliche Anschauung in dem schroffsten Gegensatz zu der damaligen Denkweise stand. Da diese christliche Denkweise uns nunmehr ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist, sich mit unserem ganzen Wesen und unserer ganzen Gefühlsweise verschmolzen hat, ist es uns überaus schwierig geworden, uns recht anschaulich zu machen, wie unverdaulich für die damaligen Menschen die christliche Lebensanschauung wirklich war. Der Ausdruck „die Geheimnisse des Himmelreichs" ist keineswegs zu stark, um zu bezeichnen, wie unbegreiflich, ja wie ohne besondere Enthüllung unfaßbar die ganze Sache war, wie schwierig die Menschen jene neue Gedankenmassen sich assimilieren konnten. Darauf sind augenscheinlich auch die einsichtsvollsten Forscher unserer Zeit nicht genügend aufmerksam gewesen, und dieser Umstand hat in mancherlei Weise ihr Sehvermögen beeinträchtigt und sie zu schiefen Anschauungen geführt. Sie finden zum Beispiel, daß die damals ganz neuen Gedanken in den Geheimnis-Parabeln Jesu (Mt 13 u. Parall.) nicht besonders schwer verständlich seien. Allein darin steckt eben die schiefe Anschauung, wenn man daraus schließt, daß so leicht verständliche Sachen doch keiner Enthüllung bedürfen. Denn fast könnte man sagen: je natürlicher die Gedankengänge uns Christen im 20ten christl. Jahrhundert vorkommen, um so unfaßbarer waren sie für die damaligen Juden und Griechen. Das specifisch christliche Messiasideal war diesen beiden beinahe unbegreiflich. Den Juden war die von Jesus durchgeführte Umbildung des jüdischen Messiasideals ein „Stein des Anstoßes", und die Griechen mutete der Messiasgedanke überhaupt nicht nur fremdartig an, sondern

er war für sie einfach eine Torheit. Das ganze Gerede der Christen von ihrem wunderlichen Heros Christus war ihnen zum Lachen.

Was nun besonders die letzteren betrifft, so stellte sich die Sache folgendermaßen. Jene Anhänger und Anbeter Jesu, jene jüdischen Fanatiker, die „Nazarener", nannten sich Christianer. Das bedeutete für die Ohren der Griechen entweder die „Geölten" oder die „Pomadisierten". Was sind, so sagten die Griechen mit einem homerischen Gelächter, doch das für Leute? Hatten sie wirklich einen Heros, dessen Eigentümlichkeit, dessen Größe, dessen „Segen für die Menschheit" in jener Ölung oder vielleicht Pomade bestand? Um nun diesen Gelächter erregenden Eindruck ein wenig zu mildern, machten die Christianer anfangs geltend, daß der Name ihres Heros besser Χρηστός d. h. nach itacistischer Aussprache Christos (mit langem i) gesprochen würde. Also der Gekreuzigte und Auferstandene sei der Gütige und seine Anhänger seien ihm ähnlich. Das war nun zutreffend, so weit es eben reichte. Allein es war doch nur ein dürftiger Notbehelf, welcher zwar das Gelächter zu dämpfen vermochte, aber eine einigermaßen entsprechende Vorstellung von der wirklichen Würde und Hoheit ihres göttlichen Heilands doch keineswegs geben konnte. Ihn nun „Gottes Sohn" zu nennen, hätte auch nicht zum Ziele geführt, vielmehr hätte das ihn fälschlich als einen Halbgott darstellen können. Da kam man auf den Gedanken, daß man, vielleicht nach dem Vorgang der alexandrinischen Juden, sein Wesen den Griechen einigermaßen vorstellbar machen könnte, wenn man ihn als den Logos bezeichnete. In dieser Weise wurde Christus in der zweiten Generation und später mit dem Logos identificiert.[1] Dadurch war wenigstens den Griechen die richtige Vorstellung von der Hoheit und Majestät des Christus erschlossen. Allein der Logos war doch wesentlich nur eine Brücke für die Griechen, zwar eine notwendige, aber doch nur eine Brücke, die sie jenseits ihrer griechischen Vorstellungen in das neue Land der ursprünglich jüdischen Messiasvorstellungen führen sollte. Denn der Begriff des griechischen Logos war ein durchaus unpersönlicher, abstrakter; der Logos war ein Gedankending, etwa eine Weltkraft. Das war aber eben Christus nicht. Er war vor allem eine lebendige Person. Er war ja Fleisch und Blut gewesen, seine Anhänger „hatten seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit." Dies alles war er nicht nur gewesen, er war nach seiner

[1] Vgl. dazu F. Kattenbusch: Das apostolische Symbol, Bd. II, S. 547—49 und 556—60; auch Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XI, S. 414.

Erhöhung fortwährend eine lebendige Persönlichkeit, mit der die Gläubigen im Gebet verkehrten, welche sich dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus, ja mehr als 500 Brüdern auf einmal offenbart hatte, von welchen die Meisten in der ersten Generation noch lebten und die Tatsache bezeugen konnten. Das setzte ganz anders massive Vorstellungen voraus als jene luftigen griechischen Abstraktionen. Woher sollten sie nun die Züge schöpfen, durch die sie den Logos-Christus vorstellbar machen konnten für diejenigen Menschen, an die sie sich mit ihrer Predigt wandten?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir in Betracht ziehen, daß die Gemeinden in der ersten Generation wahrscheinlich fast ausschließlich, zum mindesten weit überwiegend, bestanden einmal aus Juden und sodann aus heidnischen Proselyten des Judentums. Das können wir daraus schließen, daß sogar Paulus als der bewußte Heidenmissionar auf seinen Reisen eigentlich nur sich dahin wendet, wo jüdische Synagogen vorhanden waren, und daß seine Predigten immer von diesen Synagogen ihren Ausgangspunkt nahmen.

Das geschah gewiß nicht nur und wesentlich, um den Juden das Evangelium zuerst zu bieten. Denn Paulus sucht auf seinen Reisen als Heidenmissionar gerade nur die Stätten auf, wo jüdische Kolonien von größerem Umfange vorhanden waren. Und warum suchte er nicht jene Heiden, denen er predigte, auf dem Forum, statt in der Synagoge auf? Ohne Zweifel mit Bedacht, und weil er sein Verfahren klug berechnete. Man hat (so besonders Weizsäcker) mit Unrecht geltend gemacht, daß man daraus ersehen kann, daß die Berichte der Apostelgeschichte von den regelmäßigen Synagogenvorträgen Pauli ungeschichtlich sind. Allein hätte er diejenigen Heiden aufgesucht, die er auf dem Forum finden konnte, so hätte er gewiß mit seiner Mission keinen großen Erfolg gehabt, wofür sein Auftreten in Athen ein Beispiel ist. Dagegen für die zahlreichen Heiden, welche als Proselyten der Gerechtigkeit oder nochmehr des Tores in den jüdischen Synagogen ihre regelmäßige Erbauung suchten, war ja das Evangelium Pauli gerade wie geschaffen, und zwar in dem Maße, daß man voraussehen konnte, daß diese Zuhörer dem Paulus fast unvermeidlich zufallen mußten. Das war wohl auch die Erfahrung Pauli in Antiochia, wo er zuerst mit seiner eigentümlichen Verkündigung aufgetreten war. Man darf wohl deshalb annehmen, daß beinahe alle jene Proselyten, die mit Paulus in Verbindung kamen, paulinische Christen wurden. Die Juden aus diesen Synagogen dagegen wiesen größtenteils das Evangelium ab. Nur ein kleiner Teil

von ihnen wird das Evangelium angenommen haben und daraus wird sich die judaistische Minorität der paulinischen Gemeinden gebildet haben, von welcher wieder ein Teil seinen nicht umgeschmolzenen, sondern nur äußerlich ein wenig christlich galvanisierten Pharisäismus mitbrachte. Aus einer solchen Entstehung ergab sich ganz selbstverständlich dasjenige Gepräge der paulinischen Gemeinden, das wir aus den Briefen Pauli so gut kennen: eine Mehrzahl von Heidenchristen, die „die Freiheit eines Christenmenschen" so genau kannten und so getrost betätigten, echte Pauliner, genuine Kinder seines Geistes und — eine Minorität von Judenchristen, zum Teil sogar stark gesetzlich gebunden, ja etliche sogar von einer wahrhaft pharisäischen Bitterkeit gegen Paulus und sein freisinniges Christentum erfüllt.

Unter diesen Umständen konnte Paulus voraussetzen, daß die Gemeinden mit den jüdischen Religionsvorstellungen, die damals gang und gäbe waren, vertraut seien. Diejenigen „Katechismuswahrheiten", welche regelmäßig in den jüdischen Synagogen gepredigt wurden, werden sie gekannt haben, ja dieselben werden ihr geistiger Besitz geworden sein. Solche unbestrittene und unbestreitbare „Katechismuswahrheiten" jüdischen Ursprungs hat wahrscheinlich Paulus vor Augen mit seiner häufig angewandten Formel: „Wir wissen ja". Bekanntlich sind es in den Briefen zwei Arten von Wahrheiten, die feststehen, teils diejenigen, von welchen gesagt wird: „Die Schrift sagt", teils diejenigen, von welchen es heißt: „Wir wissen ja". Auf diese als Grundlagen baut Paulus seine weitergehenden Schlußfolgerungen auf. In seinen Gemeinden konnte Paulus daher auf Vertrautheit mit den gewöhnlichen jüdischen Theologumena rechnen. Und das wird natürlich auch später in den johanneischen Gemeinden der Fall gewesen sein. Zu diesen populären theologischen Sätzen, die jedermann kannte und niemand bestritt, gehörten zweifellos unter anderen die folgenden: Das Gesetz (die mosaische, von den Juden sogenannte Thora) wurde als eine Hypostase oder Persönlichkeit aufgefaßt, welche einst vor der Weltschöpfung aus Gott herausgetreten ist und somit ihn selbst abspiegelt. Bereschit Rabba 17 nennt die Thora die himmlische Weisheit. Damit ist sie mit jener Weisheit identifiziert, welche schon Prov 8 als göttliche, an der Weltschöpfung teilnehmende Hypostase geschildert wird. Durch sie ist die Welt entstanden, sie ist das Musterbild für die Einrichtung der Welt. In Midrasch Tanchuma heißt es bei der Erklärung der ersten Worte in der Schrift: Jahwe hat durch die Weisheit die Welt begründet. Als der Heilige, gebenedeiet sei Er! seine Welt schuf, beriet Er sich mit

der Thora und so schuf Er die Welt. Gott ist ein Baumeister, der nach Plan und Maß baut. Demnach heißt es Bereschit Rabba: So schaute der Heilige, gebenedeiet sei Er!, in die Thora, und so schuf er die Welt. Mit der Thora berät er sich dann wie mit einer Hypostase, einem selbständigen Wesen, einer Persönlichkeit, die an dem Schöpferwerk mitbeteiligt ist, bei der weiteren Ausführung seines Planes von der Weltschöpfung. So heißt es: Zur Thora sagte Gott: „Wir wollen Menschen machen". Thoras Persönlichkeit geht noch deutlicher daraus hervor, daß sie oft die Tochter Gottes genannt wird, mit der er in inniger Liebe zusammenlebte. Demgemäß wird dem Gesetze auch Dasein und Leben vor der Weltschöpfung (was man in der Theologie „Präexistenz" nennt) zugeschrieben. An mehreren Orten in der alten rabbinischen Literatur heißt es, daß das Gesetz 974 Generationen vor der Weltschöpfung existiert hat (so Schabbath 88 b), allein diese Zahl wird später in vergrößertem Maßstabe angeführt; ja, es ist eine gewisse Tendenz vorhanden, dem Gesetz eine ewige Präexistenz zuzuschreiben. Ferner wurde die Thora als die Ehegattin Israels aufgefaßt und zwar in vollem Ernst und in der massivsten Weise. In Seder Theruma von Schemoth Rabba heißt es: „Ich habe euch meine Thora verkauft, ich bin wie mit ihr verkauft". Ferner: „Dir zu sagen: nimm sie nicht, das vermag ich nicht; denn sie ist deine Gattin. Allein, tu' mir den Gefallen und richte überall, wo du hinziehst, ein Zimmer für mich ein, wo ich bei dir wohnen kann; denn ich kann nicht auf meine Tochter verzichten".

Ferner: Diese persönlich aufgefaßte Thora ist das Prinzip des Lebens und des Lichts für die Welt, sie schafft Heiligkeit und bewahrt vor dem Tod. Zu den Worten Ex 15, 26 „Ich bin Jahwe, dein Arzt" wird hinzugefügt: Der Heilige sprach zu Moses: Sage zu Israel: Die Worte der Thora, welche ich Euch gegeben, sind Arzenei, Leben ist sie für euch (Mechilta 54a). Wie das Wasser, so sind auch die Worte der Thora Leben für die Welt (Sifre 84a). Thora ist der Baum des Lebens (Pirke Aboth VI, 7). Debarim Rabba c. 6: „Mit fünf Dingen ist die Thora verglichen worden: mit Wasser, mit Wein, mit Milch, mit Honig und mit Öl. Wie dieses Wasser der Welt das Leben gibt, so geben die Worte der Thora der Welt Leben. Wie dieses Öl der Welt Licht gibt, so geben die Worte der Thora der Welt Licht". Nun war das Gesetz bekanntlich der Kern und Stern, ja, das Herz und das lebendige Zentrum in der jüdischen Religion. Aber eben denselben Platz nahm Christus in dem Bewußtsein der ersten Gemeinde ein. Es

ist demnach ganz natürlich, daß man die dem Gesetze zugeschriebenen Eigenschaften dem Christus zuteilt. Wir können in dieser Weise leicht ersehen, wie die Gedanken, welche in dem Prolog des Johannesevangeliums auf den Logos-Christus angewandt werden, entstanden sind, nämlich durch einen fast unvermeidlichen Prozeß in einer aus jüdischen Proselyten und ehemaligen Juden bestehenden Gemeinde.

Betrachten wir den Prolog, so werden wir auch finden, wie alle die Attribute des Logos-Christus einfach nur eine Übertragung der Attribute des Gesetzes auf den Logos-Christus sind, weder mehr noch weniger, sondern genau dieselben: Persönlichkeit, Präexistenz, Teilnahme an der ganzen Weltschöpfung, Ebenbürtigkeit mit Gott als sein Sohn (Thora war nur als feminini generis die Tochter), demnach Gott, Eigenschaft als Leben und Licht der Welt. Der Wortlaut „Im Anfang" spielt deutlich auf Prov 8, 22 an: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ — und: πρὸ τοῦ αἰνῶνος ἐθεμελίωσέ με · ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (8, 23).

Auch die Vergleichung der Thora mit dem Logos-Christus finden wir vor: „Das Gesetz ward durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus den Messias gekommen" (Joh 1, 17). Daher können wir sehen, daß der Evangelist gerade wie die Rabbinen durch Gleichsetzung des Gesetzes mit der „Weisheit" auf die Schilderung in Prov 8, 22ff. gekommen ist. Denn auf sie nimmt er Bezug, und doch holt er viele andere Züge, die Prov 8, 22ff. nicht vorhanden sind, aus den Theologumena über die Thora. Diese Auffassung ist übrigens in dem vierten Evangelium konsequenter durchgeführt als man gewöhnlich einsieht. Um nur auf ein Beispiel aufmerksam zu machen: In der Synagoge zu Capernaum sagen (nach Kap. 6) die Juden zu Jesu: „Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen". Hierauf antwortet Jesus: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel". Nun war nach jüdischer Auffassung eben die Thora das wahre Brot vom Himmel (Chagiga 14b). Wenn nun Jesus von sich sagt: „Ich bin das Brot des Lebens, welches vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt", so nimmt er einfach den Platz des Gesetzes, der Thora, in der Religion ein und läßt daraus die Folgerung ableiten, daß sie sogar sein Fleisch essen und sein Brot trinken werden. Wir ersehen daraus beispielsweise, mit welcher genauen Folgerichtigkeit der Grundsatz: Das Gesetz = Christus, hier angewandt wird. Selbst diejenigen, welche dem vierten Evangelium eine geringere geschichtliche Zuverlässigkeit

in Bezug auf die wirklichen, von Jesus selbst gehegten Anschauungen, zuschreiben, müssen doch zugeben, daß es sich hieraus ergibt, daß die Auffassung der Gemeinde der zweiten Generation die war, daß der Messias und die Thora identische Größen sind. — Allein dieselbe Auffassung war nachweislich noch älter. Paulus im Römerbrief und sonst geht unleugbar von derselben Grundauffassung aus, und es geht aus zwei Äußerungen Pauli unwiderleglich hervor, daß dieselbe Auffassung unbestritten in der römischen und der korinthischen Gemeinde die herrschende gewesen sein muß. Ist sie aber eine herrschende in Rom, so kann sie nicht von Paulus herrühren, da ja diese Gemeinde ganz ohne Paulus entstanden ist. Und wenn Paulus schon um das Jahr 58 die genannte Anschauung als so allgemein verbreitet voraussetzen kann, so muß sie sehr früh in der ersten Generation bestanden haben, sie muß geradezu gleichzeitig mit dem Christentum selbst sich eingebürgert haben. Die eine Stelle bei Paulus ist Röm 10, 4—11. Hier argumentiert er folgendermaßen: „Denn Christus ist des Gesetzes Endziel (τέλος), um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit durch das Gesetz: Der Mensch, der sie tut, der wird dadurch leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so: Du sollst nicht in deinem Herzen sprechen: Wer wird zum Himmel hinauffahren? nämlich um Christus herunterzuholen oder: Wer wird in die Unterwelt hinabfahren? nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen. Was sagt sie vielmehr? Das Wort ist dir nahe: in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Wort des Glaubens, das wir verkünden. Das heißt: Wenn du mit deinem Munde das Wort bekennst, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet".

Das Merkwürdige hier ist nun, daß diese Stelle (Deut 30, 12—13), ganz entschieden gegen den Wortlaut des Textes und ohne Zweifel auch gegen ihren ursprünglichen Sinn messianisch angewendet wird. Denn die angeführten Worte werden im AT gar nicht von Christus, sondern ausdrücklich von dem Gesetz gesagt. Indem nun in dem Texte steht: „Wer wird zum Himmel hinauffahren um das Gebot Jahwes herunterzuholen", sagt Paulus einfach und als ganz selbstverständlich: Um Christus herunterzuholen! Ferner: Das Wort, das nah ist im Mund und Herzen, sind nach dem alten Text die Worte des Gesetzes, bei Paulus dagegen wird dafür als selbstverständlich substituiert das Bekenntnis von Jesus als dem Herrn! Die

Voraussetzung ist demnach unbestreitbar der Gedanke, daß der Messias an die Stelle des Gesetzes getreten ist. Und zwar so, daß was im AT von dem Gesetz gesagt wird, in seiner Erfüllung vom Standpunkte „des Glaubens aus der Gerechtigkeit“ ohne weiteres von dem Messias gesagt werden kann, und von den Jesusmessianisten als selbstverständlich auf den Messias Jesus angewendet werden darf. Wenn aber Paulus diese Argumentation in solcher Weise der römischen Gemeinde gegenüber geltend macht, mit der er nie zuvor gesprochen oder verhandelt hat, so kann das nur darauf beruhen, daß es bei den Messianisten schon ein feststehendes „Dogma“ war, daß der Messias eben das Endziel war, nach dem das Gesetz tendiert, um sich in ihm als selbständiges Wesen aufzulösen, indem es in ihn ausmündet, so daß der erschienene Messias = dem Gesetz, und das Gesetz = ihm ist. Wäre das nicht eine stehende Voraussetzung, so hätte Paulus seine sonst ganz willkürliche Behandlungsweise des heiligen Textes wenigstens erklären, begründen und verteidigen müssen, ehe er darauf einen wichtigen Beweis baut, der überzeugen soll. Aber selbst in einer fremden Gemeinde konnte er die genannte Auffassung voraussetzen. Demnach war sie ein messianistisches „Dogma“, dessen Ausbreitung sich mit der Ausbreitung der Kirche selbst deckten und dessen Entstehung in die älteste Zeit versetzt werden muß. Dasselbe ergibt sich aus der Stelle 1 Kor 10, 2—4: „Und alle (Israeliten in der Wüste) empfingen die Taufe auf Moses in der Wolke und im Meer, und alle aßen die gleiche geistliche Speise und alle tranken den gleichen geistlichen Trank, den sie tranken aus einem mitgehenden geistlichen Felsen, der Fels aber war der Messias.“

Mit welchem Recht kann nun Paulus sagen, daß der Fels eben der Messias war? Wir sahen oben, daß die Vorstellung bei den Juden gang und gäbe war, daß die geistige Kraft in der Wüstenspeise, demnach auch in dem Wüstentrank die Thora war. Setzt man nun anstatt der Thora den Messias, weil das eben ohne weiteres identische Größen waren, so hat man den Gedanken, daß der Fels der Messias war! So wird der Gedankengang bei den Jesusmessianisten in Korinth gewesen sein. Das können wir aus unserer Stelle ersehen. Hierdurch wird das, was wir aus dem Römerbriefe ermittelten, bestätigt, und die allgemeine Verbreitung und das frühe Vorhandensein dieses Gedankens bewiesen.

Aus dieser Identität des Gesetzes und des Messias folgt natürlich, daß nach dem Erscheinen des Messias die Gültigkeit des Gesetzes als einer selbständigen Größe aufhört. Bei tieferem Nachdenken mußte diese Schlußfolgerung von den Jesusmessianisten gezogen werden.

Können wir nun nachweisen, daß diese Schlußfolgerung schon vor Paulus gezogen worden war? Ja, und zwar können wir nachweisen, woher Paulus, der Hauptsache nach, seine Auffassung hatte.

Die erste Gelegenheit, bei der Paulus den Jesusmessianismus kennen lernte, boten die Vorträge des Stephanus in Jerusalem. Diesen Vorträgen wird wahrscheinlich Paulus beigewohnt haben, wenn er nicht gar an den Disputationen gegen den Stephanus aktiv teilgenommen hat. Denn unter den Opponenten des Stephanus werden auch Juden von der kilikischen Synagoge, zu der Paulus damals gehörte, genannt. Jedenfalls war er mit den Meinungen des Stephanus genau bekannt, da er ja an seiner Verurteilung und der Hinrichtung beteiligt war, nachdem dessen jüdische Gegner in der Disputation unterlegen waren (Act 6, 8—15). Was war nun aber der positive Inhalt der Behauptungen des Stephanus gewesen? Wir können uns einigermaßen davon eine Vorstellung machen aus dem Inhalt der Anklage gegen ihn, die dahin lautet, daß er gegen das Gesetz und den Tempel geredet hätte, und daß er behauptet hätte, Jesus werde den Tempel zerstören und die Sitten ändern, welche Moses gegeben hat, daß er „Lästerworte geredet hätte auf Moses und Gott". Aus dieser Entstellung der Tatsachen können wir deutlich herauslesen, daß schon Stephanus die Gültigkeit des Gesetzes als einer selbständigen Größe verworfen hat. Das aber war für einen Juden unmöglich, wenn er nicht einen gleichwertigen Ersatz für das Gesetz aufstellte, und das wird nach derselben Anklage eben der Messias gewesen sein, da ja gesagt wird, daß Jesus die Sitten des Moses ändern würde (Act 6, 14). Mit anderen Worten: schon Stephanus hatte (und darin bestand wohl das originelle seiner Anschauung) aus jener Theorie von der Identität des Messias und der Thora jene Schlußfolgerung gezogen, aber alles spricht demnach dafür, daß die Theorie der Identität an sich schon vor ihm existierte. Aber woher stammte diese Theorie? Direkt von Jesus kaum; weil wir das bei den Synoptikern nicht ausgesprochen finden. Dagegen finden wir allerdings Äußerungen, die mit einer solchen Theorie als Voraussetzung wohl übereinstimmen, zum Beispiel, wenn er sagt, daß der Menschensohn Herr über den Sabbath ist und demnach sich in dieser Sache frei und ungebunden bewegen darf. Ferner liegt wohl der paradoxalen Parabel von dem, was in dem Menschen eingeht, und der ausgesprochenen Aufhebung der Speisegesetze: so sprach er alle Speisen rein (Mc 17, 19), dieser Identitätsgedanke zu Grunde. Denn das kommt einer Aufhebung der Speisegesetze gleich, wenn alle Speisen

rein gesprochen werden. Wenn also zwei so praktisch wichtige Gebote wie das von dem Ruhetag und von den Speisen, wozu noch die übrigen levitischen Reinheitsgebote kommen, aufhören, so ist eigentlich die Thora als selbstgültige Größe aufgehoben. Das sind aber lauter Anwendungen des „Dogmas" von der Identität des Messias und der Thora. Dasselbe ist wohl auch der Fall mit dem Rätselwort über das Gesetz, in dem kein Jota oder Häkchen vergehen soll. Das führt uns zu der Vermutung, daß der Identitätsgedanke schon damals vorhanden war, als ein Hauptsatz in der Lebensanschauung der Messianisten, aus deren Kreis Jesus selbst hervorgetreten war. Diese Messianisten bildeten neben den Sadduzäern, Pharisäern und Essäern eine besondere religiöse Richtung im Volke. Man nannte sie „die Stillen im Lande", „die Wartenden" und der Inhalt ihrer Erwartung war „die Tröstung Israels" und „die Erlösung Jerusalems" durch den Messias (Lc 2, 25—38). Dieser Richtung gehörten Leute wie Simeon und Anna, Zacharias und Elisabeth mit dem Täufer, Joseph und Maria, wahrscheinlich auch Zebedäus und seine Familie an, überhaupt die Kreise, aus denen die meisten Jünger Jesu entstammten. Die geistige Nahrung sogen die Leute dieser Richtung — abgesehen von der hl. Schrift — aus den Apokalypsen. Es ist bezeichnend, daß in dem Briefe des Judas, der aus diesen Kreisen stammt, zwei Apokalypsen als kanonische Autoritäten angeführt werden. Diese Leute gehörten augenscheinlich überwiegend den bescheideneren Schichten der Gesellschaft an. Ohne eigentliche Organisation scheinen sie eine geistige Brüderschaft gebildet zu haben. Sie besuchten einander, sprachen gleichgesinnte Gedanken und Hoffnungen mit einander aus, verglichen Erlebnisse und die erfahrenen Führungen Gottes mit einander, so wie Maria und Elisabeth (Lc 1, 39—56). Nach dem Vorbilde der Apokalyptiker deuteten sie in weiter Ausdehnung die heilige Schrift, sowohl die eigentlichen Prophetien wie andere Stellen, messianisch. Selbst solche Stellen, die ursprünglich nicht messianisch gedacht und gemeint waren, legten sie auf diese Weise aus. Man könnte fast sagen: die ganze Schrift atmete ihnen den Messias.

Wie die Schrift θεόπνευστός war d. h. deum spirans (so faßt H. Cremer diesen Ausdruck auf), so war sie zugleich Messiam spirans. Dadurch, daß ihnen der Messias in der Religion der Kern und Stern, das Herz und das lebendige Zentrum war, traten sie ganz folgerichtig, ganz unvermeidlich in Gegensatz zu den Pharisäern, welche ganz natürlich nicht besonders messianisch gestimmt waren. Diese hatten zwar den Messias in ihren Glaubensartikeln, allein messianisch orientiert waren sie nicht. Die Pharisäer waren eben Nomisten, das Gesetz

war ihnen in der Religion alles, neben demselben konnte der Messias als das Herz der Religion nicht existieren. Und umgekehrt mußte für die Messianisten der Messias den Platz des Gesetzes einnehmen, und der Gedanke von der Identität dieser beiden Größen schon in Gottes Haushaltung in *früheren* Zeiten mit seinem Volk drängte sich ihnen mit logischer Notwendigkeit auf.

Kann man irgendwie bei den Messianisten diese Identifikation spüren? Es scheint so. Wenigstens sind Spuren vorhanden in Äußerungen, die eben unter Voraussetzung der unbestrittenen Geltung dieser Theorie unter den Messianisten sich am besten begreifen lassen. Der alte *Simeon* sagt, daß der *Messias* ein Licht sein soll zu Offenbarung für alle Heidenvölker (Lc 2, 30—32). Nach Micha 4, 2 und Jes 2, 3 ist es dagegen die von Zion ausgehende *Thora*, welche über die ganze Welt hinleuchten, alle Völker herbeilocken und die messianische Friedensära heraufführen soll. Also haben wir hier den Gedanken von jener Identität lebhaft vor Augen in dem Munde des Führers der Messianisten. Wir können von hier aus den Ursprung jener Identifikation sogar sehen. Den Messianisten war natürlich der Ebed-Jahwe des Deuterojesaia = Messias. Nun wird bei Jesaia der Ebed-Jahwe (d. h. Messias) eine „διαθήκη des Volkes" (בְּרִית עָם) und „ein Licht der Heiden" (אור גּוֹיִם) genannt Jes 42, 6. Aber dieses „Licht der Heiden" ist nach Jes 2, 3 die Thora. Demnach: Thora = Messias.

Mathematisch aufgestellt:

Ebed-Jahwe = Messias.
*Ebed-Jahwe = Licht der Heiden.*
Licht der Heiden = Messias.
Aber: *Licht der Heiden = Thora.*
Thora = Messias.
Ferner: Ebed-Jahwe = Messias = διαθήκη.
*διαθήκη = Thora.*
Thora = Messias.

Dies ist nicht lauter Konstruktion von mir. Denn im *Barnabasbrief* wird Jes 42, 6 in obiger Weise verwendet, zum Beweis, daß Christus est nova lex (Kap. IV). Das war also bei späteren Jesus-Messianisten. Die Umdeutung von Jes. 2, 3 durch Simeon zeigt, daß der Prophet schon damals so aufgefaßt wurde im messianistischen Hauptquartier. Und näher betrachtet ist es nur eine unvermeidliche messianistische Schlußfolgerung. Wir sehen vor Augen die Entstehung jener „Grunddogmas".

Aus derselben Voraussetzung ist wohl das Wort Jesu gesprochen: Alle Propheten und das Gesetz weissagten bis Johannes (Mt 11, 13). Jetzt tritt nach diesem Worte an Stelle des früheren Zustands ein neuer Zustand, der Zustand der Erfüllung jener Weissagungen, und diesen Zustand hat Gott vor Weisen und Verständigen (d. h. den Schriftgelehrten und den Pharisäern) verborgen und es Unmündigen geoffenbaret. Das Joch — meiner Ansicht nach das Joch der Thora nach pharisäischer Observanz — wird ihnen abgenommen, und statt dessen wird das sanfte Joch und die leichte Last des Messias zur Erquickung der Seelen ihnen auferlegt (Mt 11, 25—30). Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, gerade weil die Evangelien sachlich *komponiert* sind, daß das folgende Kapitel von der Abschaffung des nomistischen Sabbatjoches handelt und den daraus folgenden flammenden Zusammenstößen mit den Nomisten. Beide verstehen, daß es ein Kampf auf Leben und Tod ist.

Das war es auch, was *Paulus* so lebhaft erfuhr. Ihm war bis jetzt das Gesetz ein hartes Joch und eine schwere Last gewesen. Die Pharisäer gaben das gern zu. Das Gesetz *sollte* ihnen eine furchtbare Last sein. Denn je nach dem Gewicht, mit dem es drückte, wurde die Größe des Lohns dafür bestimmt. Das war auch mit eine Ursache dafür, daß die Theorie des Stephanus dem Paulus lästerlich vorkam. Außerdem war ja — das stand damals bei Paulus fest — jedenfalls Jesus von Nazareth nicht der Messias. Doch wird das Zeugnis des Stephanus und vor allen Dingen sein herrlicher Tod einen gewaltigen Eindruck auf den sehr empfänglichen Paulus gemacht haben (Act 7, 55—60). Nicht nur erfährt man überhaupt unvermeidlich eine gewisse Prägung durch einen geistesmächtigen Gegner, sondern hier schien noch dazu das Leben dieses Mannes und dieser Gemeinde darauf zu deuten, daß es ein *Frühlingsleben* war: auch der große Lehrer Pauli Gamaliel hatte diesen Eindruck. Doch andererseits: dieser Jesus war ja nunmehr ein toter Mann! Und Paulus würde dafür sorgen, daß die ganze Gemeinde bald der Vergangenheit angehörte. Mit dieser Absicht zieht er nach Damaskus. Aber gerade dort zeigt ihm Gott, so daß er es mit Augen sieht und mit Ohren hört, daß Jesus lebt und zwar zur Rechten Gottes im Himmel. Er erlebt dasselbe Gesicht wie Stephanus auch. Demnach: Stephanus hat recht! wird Paulus sich gesagt haben. Kein Wunder, daß Paulus damit auf *den* Gedankengang des Stephanus eingeht, daß Jesus als Messias den Platz des Gesetzes in der Religion eingenommen hat. Denn hat der Mann recht gehabt bezüglich der Grundlage, daß Jesus der Messias ist, so wird er auch in den Schlußfolgerungen recht haben. So wird

Paulus gedacht haben, um so mehr, als es seinem logisch denkenden Geist einleuchtete.

Und Paulus, der gelehrte Rabbi, versteht ja besser als irgend ein anderer den ganzen Zusammenhang. Weiß er doch genau, wie das Gesetz ein so drückendes Joch geworden ist. Zuerst hatte man das geschriebene Gesetz Gottes in 613 Gebote aufgeteilt (מִצְוֹת, ἐντολαί). Das Gesetz konnte deshalb als ein „Gesetz der Gebote" charakterisiert werden. Um dieses eigentliche Gesetz Gottes hatte man ferner einen „Zaun" von ungefähr 2000 Satzungen aufgestellt. Diese letzteren nannte man auf griechisch δόγματα: νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, das war das Palladium des pharisäischen Nomismus, das war der Pharisäismus in kurzem Begriff.[1]

Die Wirkung der Außerrechtsetzung dieser so geschilderten Thora, welche Paulus an dieser Stelle (Eph 2, 14ff.) vor Augen hat, das ist die Friedensstiftung zwischen Heiden und Juden. Diese so aufgefaßte und gehandhabte Thora war nämlich an sich eben das Feindschaftstiftende zwischen Israeliten und Gojim. Eben die heidnische Unreinheit, die durch Genuß von Schweinefleisch und allerlei unreinen Speisen in jüdischen Augen bewirkt wurde, gab den Juden einen fortwährenden Anlaß zu jener höhnischen Verachtung der anderen Völker, welche für immer die „Scheidewand des Zaunes" zwischen beiden bilden würde. Daß überhaupt jene pharisäische Zerspaltung des Gesetzes die Ursache jener Feindschaft war, das wird Paulus zuerst klar eingesehen haben. Eben Christi Person, indem Er die Rolle der Thora übernimmt, ist der Friede, der Vereinigende (Eph 2, 14). In dieser Zusammenfügung ist Er der Eckstein (Eph 2, 20).

Es fällt ein eigentümlich klares Licht auf die verschiedenen Äußerungen Pauli über das Gesetz von dieser Theorie der Identität Christi und der Thora aus.

Betrachten wir das in aller Kürze.

Eine zentrale Stelle ist Röm 8, 1—2. „Eben darum gibt es jetzt keine Verdammnis für die, die in Christo Jesu sind: denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat freigemacht von

[1] Auch Ritschl hat das eingesehen: „Die Empfindung des Druckes, der Beschränkung, der Unseligkeit ist an die atomistische Auffassung der vielen einzelnen Gebote gebunden; das Gesetz als Gesamtausdruck der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit erscheint jenen Dichtern als der Grund ihrer gesteigerten sittlichen Freiheit, als die Nahrung ihrer eigentlichen Persönlichkeit, also die stetige Erweisung der göttl. Gnade" (Ps 26, 3) (Entsteh. d. altkath. Kirche, S. 111).

dem Gesetze der Sünde und des Todes". Hier treten Christus und die Thora in direkten Gegensatz gegen einander. Denn jenes Gesetz der Sünde und des Todes ist eben die Thora. Sie wird so genannt, obschon sie an sich gut ist, weil, wie es früher hieß, „die Sünde hat das Gesetz benützt um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen; denn ohne das Gesetz fehlt der Sünde das Leben. Ich aber lebte ohne Gesetz so dahin; wie jedoch das Gebot kam, da kam neues Leben in die Sünde, für mich aber der Tod. Und so schlug das Gebot, dessen Zweck Leben ist, für mich zum Tode aus" (Röm 7, 8—10). Indem nun Christus an die Stelle des Gesetzes tritt, so gilt es: „Ist Christus in euch, so heißt es beim Leibe: tot um der Sünde willen, beim Geist: Leben um der Gerechtigkeit willen; wohnt aber der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in euch, so wird der, der Christus Jesus von den Toten erweckte, auch eure sterblichen Leiber mittelst seines in euch wohnenden Geistes lebendig machen" (Röm 8, 10. 11).

Wir werden nun in einer ganz anderen Weise die eigentümliche Argumentation Pauli Röm 6, 15—7, 6 verstehen.

Der zu beweisende Satz ist: nicht wollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind.

Das beweist er, indem er zeigt, daß die Ehe mit dem Gesetz — denn eine solche existierte früher — durch den Tod des einen Ehegatten gelöst ist.

Es ist nun leicht zu ersehen, wie diese Ausführung eine besonders überzeugende Kraft hatte.

Wie wir sahen, war die Thora, Jahwes Tochter, die Gattin der israelitischen Gemeinde. Wenn nun Christus an die Stelle der Thora eintritt, so erscheint er als Gottes Sohn und Ehegatte der Gemeinde. Der Akt jener Vermählung hatte stattgefunden durch die Beschneidung (die mit Händen gemachte), diese Vermählung der Gemeinde mit dem Messias ist durch die Taufe vollzogen worden. Dieselbe ist nämlich die christliche Beschneidung, das wird ausdrücklich gesagt Kol 2, 11 „In Christo wurdet ihr auch beschnitten mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist, durch das Ausziehen des Fleischleibes, durch die Beschneidung Christi, da ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe". Dieselbe Betrachtung liegt auch der schönen Epheserstelle zu Grunde, wo Paulus die Männer vermahnt zur Nachahmung Christi in seiner Liebe zur Gemeinde: Christus hat die Gemeinde geliebt und sich selbst für sie dargebracht, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hatte durch das Wasserbad mit dem Worte (Eph 5, 25. 26). Demnach: Die Gemeinde

war früher mit der Thora vermählt. Und nun argumentiert er mit zwingender Logik: Wie die Ehepflicht durch den Tod aufhört: „demgemäß seid nun auch ihr, meine Brüder, getötet für das Gesetz mittelst des Leibes Christi, um einem Anderen zu eigen zu werden, dem der von den Toten auferweckt ward, damit wir Gott Frucht bringen. Denn da wir im Fleische waren, bewiesen sich die durch das Gesetz erregten sündlichen Leidenschaften wirksam an unseren Gliedern, Frucht zu bringen für den Tod. Nun aber sind wir für das Gesetz ausgetan, weil wir gestorben sind mit dem, wodurch wir gebunden waren, so daß wir nun dienen im neuen Geisteswesen und nicht im alten des Buchstabens" (Röm 7, 4—6).

Ebenso überzeugend ist die andere Seite des Verhältnisses: Die Pflicht des Gehorsams gegen den neuen Ehegatten, Christus, „Wisset ihr nicht, daß wem ihr euch darbietet als Knechte zum Gehorsam, dem seid ihr verschrieben als Knechte zum Gehorsam, sei es der Sünde zum Tod oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit? Dank aber sei Gott, daß ihr zwar Knechte der Sünde waret, von Herzen aber gehorsam wurdet gemäß dem Lehrtypus, zu dem ihr gebracht wurdet, daß ihr von der Sünde befreit zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht wurdet" (Röm 6, 16. 17).

Aus demselben Gedankengang entsprungen ist selbstverständlich der Beweis gegen die Frage: Wollen wir bei der Sünde bleiben, damit die Gnade um so größer werde? Nämlich: „Wir sind mit Christo begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen . . . . . in der Erkenntnis, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ward, damit der Leib der Sünde vernichtet werde" (Röm 6, 3—6).

Daß Christus nun das Gesetz ablösen mußte, das hat darin seinen Grund, daß die Thora ihren Zweck verfehlte, weil „die Thora geistig, der Mensch aber fleischlich ist" (6, 14). „In Christo aber ward das Fleisch im Menschen getötet, der Geist lebt". So Gal 2, 19. 20: „Ich bin ja dem Gesetze gestorben durch das Gesetz, um Gott zu leben; ich bin mit Christo gekreuzigt, ich lebe jetzt nicht als mich selbst, es lebt in mir Christus; sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat".

Indem eine wirklich lebendige Person statt der symbolisch gedachten Hypostase, der Thora, mit dem Menschen sich vereinigt, geht sie ins

Herz hinein und wird innerliches Prinzip. Somit wird das neue Regime ein Regime der Freiheit, und Christus ein Gesetz der Freiheit. Hiermit nimmt das Wort Gesetz einen höheren, von dem antiken verschiedenen Sinn an, nämlich jenen modernen von Norm oder Regel, die die geistige oder materielle Welt (Kosmos) beherrscht: Die Ursache ist, daß der Geist sich so hoch in Christo erhebt, daß er über weite Strecken der Zukunft hinschaut. Es gab dem Paulus eine weite Perspektive, wenn er sagen konnte: „Der Herr (Jesus) ist der Geist. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht uns von der Herrlichkeit des Herrn bespiegeln lassen, werden in dieses selbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus" (2 Kor 3, 17. 18).

Ehe indes Christus sich mit der Gemeinde vermählen konnte, mußte er sie erst loskaufen von der Knechtschaft des Gesetzes: „Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns ein Fluch wurde" (Gal 3, 13). Der Fluch hat sich an Christus erschöpft, er konnte nicht mehr den Menschen fluchen.

Nun bleibt aber noch ein wichtiges Rätsel übrig, nämlich folgendes: Christus war schon im alten Bunde in der Tat das Gesetz, warum denn nun dieser Gegensatz zwischen beiden, warum soll das Eine untergehen und der Andere aufgehen? Und: das Gesetz war ja einst Gottes Wille, wie kann dieser außer Kraft treten? Die Antwort ist: Die Thora war allerdings Christus, das heißt aber, sie war eine zeitgeschichtlich beschränkte Erscheinung desselben. Thora war allerdings der Wille Gottes, aber normiert gemäß dem Kindesalter der Menschheit. Und derselbe Erzieherwille und die gleiche Erzieherweisheit, dasselbe Prinzip kann sehr wohl nach der Mündigkeit eine solche Umbildung in der Anwendung erleiden, daß es einem relativen Gegensatz gleichkommt. Das können am besten wir, die wir unter dem Zeichen der Evolution leben, verstehen. Um so großartiger ist der wahrhaft evolutionistische Gesichtspunkt des Paulus Gal 3, 21—4, 17.

Der vorige Zustand war ein Zustand, welcher während der Zeiten der Kindheit berechtigt war. Hier war die Unfreiheit ebenso notwendig, wie jetzt in den Zeiten des mündigen Mannesalters die Freiheit das einzig Richtige war. „Bevor der Glaube kam, waren wir verwahrt unter dem Gesetz, eingeschlossen für den Glauben, der erst enthüllt werden sollte" (Gal 3, 23). Das Gesetz umschloß die zarten, kindlichen Glieder wie eine beschützende Decke. Und die Unfreiheit diente der Entwickelung. So ist das Gesetz unser Erzieher auf Christus geworden

(3, 24). Jeder Sohn, auch ein Königssohn, bedarf solcher Unfreiheit im Kindesalter, gleichwie sie Pädagogen brauchen, welche sie auf die kommende Freiheit vorbereiten. Nachdem aber die Erfüllung der Zeit kam, ist die Gemeinde und jedes Glied derselben nicht mehr Kind, sondern vollmündiger Sohn und Erbe. Demnach: „So bist du nicht mehr Knecht sondern Sohn, und wenn Sohn, dann auch Erbe durch Gott" (4, 7). Nunmehr kann nur die Freiheit der Entwickelung, dem Wachstum dienen. So ordnen sich die beiden Gegensätze: Knechtschaft und Freiheit demselben Zwecke, demselben weisen Willen Gottes unter. Somit ist das Problem gelöst durch die Kategorie der Evolution, und somit auch auf diese Weise bewiesen, daß das Gesetz Christus oder Christi ein Gesetz der Freiheit ist.

Gleichzeitig wird hierdurch klar, daß Paulus recht hat, wenn er sagt: „Folgt daraus, daß wir das Gesetz austun durch den Glauben? Nimmermehr! Sondern wir richten es auf" (Röm 3, 31). Wir richten es auf, indem — erstens erkannt wird, daß bis jetzt das Gesetz als selbständige Größe sein historisches Recht gehabt; zweitens indem wir erkennen, daß das Gesetz sein Endziel in Christus hat (Röm 10, 4). Das besagt: 1. daß das Gesetz als Zwangsjoch und selbständige Größe ein Ende hat, 2. daß es in Christum einmündet. Es mündet in ihn ein wie ein Fluß in einen See. Man kann sagen, daß der Fluß sich zum See erweitert. Man kann auch sagen: der See enthält alle Partikeln, welche im Fluß waren. Man kann endlich sagen: Der Fluß erleidet mit dem Aufgehen in den See eine Umbildung. So auch das Gesetz. Es erweitert sich und wird Christus. Christus enthält alle Bestandteile des Gesetzes, und so zwar, daß dieses eine Umbildung erleidet. Demnach gehen z. B. die Opfer in Christus unter, Er ist das Passahlamm, das Opfer bleibt Passahlamm, und doch ist das Alte verschwunden, siehe alles ist neu geworden. Sabbath bildet sich in den Sonntag um, verschwindet aber nicht. Die levitischen Reinheiten wandeln sich in sittliche Reinheiten um. Und so überall. Demnach: bei allen Umwälzungen, welche die Gemeinde vollzog, hat sie trotzdem doch nicht mit dem Grundsatz gebrochen, den Jesus aussprach: Denket nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen (und zu einer idealen Vollendung, zu der von Gott bestimmten und beabsichtigten Größe alles zu bringen). Denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein (Mt 5, 17. 18). Als das Wort gesprochen wurde, war es ein

Rätselwort. Jesus hatte die Gewohnheit, sich mitunter schwerverständlich auszudrücken, teils um damit die unwertvollen Bestandteile seiner Anhänger auszuscheiden, wie der Täufer geweissagt von ihm: Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheune bringen, die Spreu aber verbrennen mit unverlöschlichem Feuer (Mt 3, 12). Teils damit er durch das Hemmen, das Aufhalten des Gedankens eine Vertiefung darin erzwingen könnte. Er hat diesen Zweck hier reichlich erreicht. Solche Rätselworte hat er mitunter den intimeren Jüngern aufgelöst. So das von dem, was in den Menschen eingeht (Mt 15, Mc 7). Meistens hat er die Paradoxen nicht gelöst, einfach weil er das damals nicht konnte, da die Zeit noch nicht dazu reif war. So verstand erst die Gemeinde das angeführte Rätselwort. Der Hebräerbrief ist unter anderem ein Kommentar zu dem Rätselwort Mt 5, 18.

Schon Paulus hat eine weitere Übertragung der Attribute der Thora auf den Messias vorgenommen. So, wenn er Christus das Ebenbild Gottes nennt (2 Kor 4, 4). Ferner: Christus ist der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm (Kol 1, 15—17). Oder war diese Übertragung schon vor Paulus gemacht, als Anwendung des Grunddogmas der Messianisten?

Auf derselben Linie wie das Obige liegt Kol 2, 8 ff.: „Sehet zu, daß euch nicht jemand beraube mittels der Philosophie und leeren Truges nach menschlicher Überlieferung, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus. Denn in ihm wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich und ihr seid in ihm erfüllt, der da ist das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt, in welchem ihr auch beschnitten wurdet mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist".

Einmal hat Paulus diese Voraussetzung seiner ganzen Gesetzeslehre gewissermassen ausgesprochen: Koll 2, 16: „So soll euch nun niemand richten über Speise oder Trank oder in betreff eines Festes oder Neumonds oder Sabbats. Das ist der Schatten des Zukünftigen; der Körper aber ist Christi (ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δε σῶμα τοῦ Χριστοῦ). Sinn: Der Körper des Schattens gehört Christo, d. h.: Jene Gebote der Thora sind an sich realitätslos, führen eine Art Leben nur so lange nicht die Wirklichkeit erscheint. Die Realität jener Thora-Gebote ist aber Christus, überhaupt: Die Realität der Thora ist Christus. Thora und Christus sind identisch wie Schatten und

Körper, d. h. der Körper ist die Hauptsache und der Schatten wird mit dem Anbruch der Nacht naturgemäß verschwinden.

Kann man aber nun außerhalb des paulinischen Kreises irgend eine Überlieferung nachweisen von dieser Auffassung von Christo als dem neuen Gesetz, wenn wir auf die apostolische Literatur Bezug nehmen? Mit voller Sicherheit kaum. Doch huldigt Jacobus einer Auffassung, die jedenfalls am besten mit jener Identitätstheorie übereinstimmt. Dabei ist auch zu bemerken, daß Paulus, obschon er nachweislich das Gesetz und den Messias gleichsetzt, was die Zitierung Cap. 10 unzweifelhaft macht, doch nie die Theorie an sich in ganz direkter Weise vorträgt. Sie ist nur die latente Voraussetzung und dieselbe wird demnach so selbstverständlich, den Lesern so geläufig gewesen sein, daß sie nicht direkt vorgetragen zu werden brauchte. So kann es auch bei Jacobus gewesen sein.

Zweimal spricht er von dem Gesetz der Freiheit, Jac 1, 25: „Wer hineingesehen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei blieb, wer nicht ein vergeßlicher Hörer war, sondern ein wirklicher Täter, der wird selig sein in seinem Tun".

Wie läuft doch dieser Satz parallel mit jener paulinischen Stelle: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn (Jesu) im Spiegel geschaut, werden in dieses selbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus" (2 Kor 3, 11. 18).

Das Hineinschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und das Hineinschauen in die Herrlichkeit des Herrn (die Herrlichkeit im Antlitze Christi 2 Kor 4, 6) scheinen hier auf derselben Vorstellung zu beruhen, zumal da auch bei Jac in dieser Verbindung von einem Schauen im Spiegel die Rede ist (1, 23).

Die andere Stelle ist Jac 2, 12. 13: „Redet so und handelt so wie Leute, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. Denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit tut. Barmherzigkeit darf herabsehen auf das Gericht".

Es ist vielleicht von Belang, daß gerade in dieser Verbindung gesprochen wird von „dem schönen Namen, nach welchem ihr benannt seid" (2, 7), und das ist Christi Name. Infolgedessen werden die Leser durch ein Gesetz der Freiheit gerichtet. Wie anders als in Christo, als indem der persönliche Christus das innerliche Gesetz geworden ist, kann ein Gesetz durch Freiheit gekennzeichnet sein?

Jene Identifikation der Thora und des Messias Jesus und der Anwendungen davon nennt Paulus „ein Mysterium, das verborgen war

vor den Weltzeiten in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, damit jetzt kund getan werde den Herrschaften und Mächten in der Himmelswelt durch die Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes (Eph 3, 9. 10). Besonders bezieht sich das auf die Anwendung der Theorie dahin, daß die Heiden und Juden eins geworden sind. Eine andere Stelle dagegen bezieht sich auf die Ehe des Messias mit der Gemeinde. „Dieses Mysterium ist groß, ich meine von Christo und von der Gemeinde" (Eph 5, 32).

Nach diesen Äußerungen dürfte die Sache die sein, daß jenes Gleichsetzen zwar von den Messianisten vorweggenommen war, daß aber die ungeahnten Schlußfolgerungen aus dieser Theorie der Gemeinde erst nach der Auferstehung Christi und sehr allmählich aufgegangen sind. So dem Petrus die Gleichberechtigung der Heiden sogar erst nach besonderer Offenbarung und Erfahrung (nach Act 10), und trotzdem war das Verständnis des Mysteriums ihm nicht ganz ins Blut übergegangen (Gal 2, 11—13).

Noch ist zu berücksichtigen das sogenannte Aposteldekret zu Jerusalem bezüglich der paulinischen Heidenmission. Was hier die Muttergemeinde (oder deren Mehrheit, die gewiß aus „messianistischen" Kreisen stammte, im Gegensatz zu der pharisäischen Minderzahl) unter Leitung des judenchristlichen Jacobus sagt, geht auf eine Entlastung aus. Man will eben nicht mehr „Gott versuchen", indem man „ein Joch den Jüngern auf den Nacken legt, welches weder die damaligen Juden noch die Väter zu tragen vermocht haben", wie Petrus sagt. Statt dessen tritt Jesus und seine Gnade ein (Act 15, 10. 11). Das „Joch" ist eben „die Thora der Gebote in Satzungen". Also: die nämliche Voraussetzung: der Messias nimmt den Platz des Gesetzes ein. Ebenso bezeichnend ist, was als unerläßlich verlangt wird: Enthaltung vom Genuß des Götzenopfers, des Blutes und des Erstickten und von der Unzucht (Acta 15, 29). Das war aber, was man von den Proselyten des Judentums verlangte. Denn mit Ritschl (Entst. d. altkath. Kirche[2] S. 129. 30) nehmen wir an, daß unter „Unzucht" eben Ehe in den in der Thora verbotenen Verwandtschaftsgraden gemeint ist. Da nun, wie Ritschl bemerkt, die Haltung jener „noachitischen" Gebote keine religiöse und nationale, sondern nur noch eine soziale Bedeutung hat, so wird Christus eben die Grundlage der Gemeinschaft und damit die wirkliche Grundlage der Religion, er wird auch den ehemaligen Juden, was das nicht zu tragende „Joch" der Thora gewesen. Wenn jemand noch das Gesetz beobachtet, so ist das nunmehr private Liebhaberei, alte Gewohnheit oder Ähnliches. Das ganze Verhältnis ist nicht Konzession,

sondern vom jüdischen Standpunkt ganz prinzipiell, aber doch nur möglich auf Grundlage der Identität des Messias und der Thora, d. h. Identität als die des Körpers und des Schattens. Daß man sich speziell auf die Proselytengelübde beschränkt, hängt gewiß damit zusammen, daß Paulus in seiner Heidenmission, wie oben gezeigt, die Proselyten besonders vor Augen hatte. Er wird deshalb für diesen Standpunkt plädiert haben. Und die Messianisten konnten nicht gut die Konsequenz abweisen.

Was den Hebräerbrief betrifft, so sind wir in weiter Ausdehnung mit Ritschl[1] einig, doch mit den Modifikationen, die von unserem Standpunkte bedingt sind. Der Brief ist gewiß an die jerusalemische Gemeinde gerichtet und stammt von einem Mann mit einem dem der Urapostel ähnlichen Standpunkt. Nun meinen wir aber, daß unsere Voraussetzung besonders gut die Eigentümlichkeiten des Briefes erklärt. Die im Briefe bekämpfte Gefahr stammt von der pharisäischen Fraktion, welche nach Act 15 und 21 sowie dem Galaterbriefe als eine sehr energische, agressive Minorität erscheint, die natürlich in Jerusalem mit seinem bezaubernden Kultus besonders gefährlich werden konnte. Dieser Fraktion lag die Wiedereroberung für das Gesetz nach allen Beziehungen natürlich am Herzen. Der urapostolische Standpunkt stammt aus Messianistenkreisen und der Hebräerbrief ist nur ein ins feinere ausgeführter, zu geistreicheren Höhen hinaufgebauter Kommentar des messianistischen Grunddogmas. („Darum wollen wir das Anfangswort von Christus dahinten lassen und uns zur Vollkommenheit erheben" Hebr 6, 1). Da nun die Aussagen Pauli von der Hoheit und Würde Jesu eine Übertragung (in etwas potenziertem Maßstabe) von Attributen der Thora auf den Messias sind, so erklärt sich daraus die Verwandtschaft dieser Ideen mit denen des Paulus. Es sind eben Schwesterideen. Daß die Belehrung des Briefes Wirkung gehabt und dazu beigetragen hat, die urapostolische Fraktion zu bewahren, welche wir in den Nazaräern bei Hieronymus wiedererkennen, wie Ritschl klar beweist, das hängt damit zusammen, daß die Argumente eben Folgerungen aus dem Grundstandpunkte der Fraktion sind und deshalb ins Zentrum treffen.

Sonstige Spuren von dieser Voraussetzung in urchristlicher Zeit sind vorhanden, wenn wir den Barnabas-Brief zwar nicht dem bekannten Apostelfreund, aber doch, mit Weizsäcker (Zeit Vespasians) und

---

[1] Altkath. Kirche[2] S. 152ff.

Hilgenfeld (Zeit Nervas) dem apostolischen Zeitalter zuschreiben.[1] Denn dieser Brief spricht von „dem neuen Gesetze Christi, das ohne das Joch des Zwangs ist". Die Aufgabe ist, „daß die Liebe Jesu besiegelt werde in unseren Herzen zur Hoffnung auf jenen Glauben". Nach dem Vorgange des Hebräerbriefes werden die verschiedenen Typen der alttestl. Gesetzlichkeit als in Jesu erfüllt erklärt and damit als Gebote weggefallen, nach allegorischer Deutung.

Vollends im 2ten Jahrhundert haben wir die Theorie bei Justin deutlich und ausdrücklich ausgesprochen: Als ein ewiges und vollkommenes Gesetz ist uns Christus gegeben und als ein zuverlässiges Testament (διαθήκη πιστή), mit welchem weder Gesetz noch Vorschrift noch Gebot" (verbunden ist) Dial. 11.

Ritschl mag recht haben, wenn er sagt: „man darf hinter diesen Ausdrücken den erhabenen Gedanken nicht suchen, der darin zu liegen scheint; denn Justin versteht unter dem neuen Gesetze doch nur einen Komplex von Geboten, wie das mosaische ist, und Christus selbst wird demnach einfach als Gesetzgeber dem Moses gegenübergestellt" (cap. 12. 14. 18 S. 299). Mag sein! Dafür gehört Justin auch einer Epigonenzeit an. Jedenfalls hat er nicht die Theorie an sich aus den eigenen Fingern gesogen. Der erhabene Gedanke gehörte der großen Zeit an. Und was die genial schaffende Grundlegungszeit aus dem „erhabenen Gedanken" machen konnte, das hat uns nicht ein Barnabas, sondern ein Paulus und ein Johannes gezeigt!

[1] Ritschl und Harnack setzen ihn Anfang des 2ten Jahrh. an. Die äußeren Zeugnisse aus dem Altertume für Barnabas als den wirklichen Verfasser sind übrigens einstimmig.

---

[Abgeschlossen am 29. April 1903.]

# Der Märtyrertitel.

Von F. Kattenbusch in Giessen.

Die alte Kirche kannte einen κλῆρος (ordo) τῶν μαρτύρων, Eusebius H. E. (ed. Schwegler) V, 1, 26, 48 u. ö. Die Märtyrer bildeten ein τάγμα für sich unter den πιστοί, speziell auch unter den ὁμολογηταί. Als μάρτυρες bezeichnete man diejenigen, die für ihr Bekenntnis, daß sie Christen seien, Leiden oder, das ist der eigentlich entscheidende Punkt, den Tod erduldet hatten. Mir scheint, daß die Frage, wie die Märtyrer zu diesem ihrem Titel gekommen sind, noch nicht wirklich geklärt ist. Gaß in der übrigens noch immer recht beachtenswerten Abhandlung „Das christliche Märtyrertum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee" (zwei Artikel, Zeitschr. f. hist. Theol. 1859, S. 323 ff., 1860, S. 316 ff.) widmet dieser Frage nur ganz kurz einige Aufmerksamkeit, wiewohl man doch glauben möchte, daß sie für die „Idee" des Märtyrertums von Belang sei, vielleicht dafür den entscheidenden Aufschluß gewähren könne.[1] Die neutestamentlichen Lexikographen schauen kaum über ihre Zäune hinaus. Der Titel μάρτυρες für diejenigen, die im Bekenntnis sich standhaft erwiesen hatten und dafür getötet waren, ist ohne Zweifel auffallend. Das Wort μάρτυς bedeutet an sich nichts anderes als „Zeuge". Unter diesem Titel aber wird derjenige vorgestellt, der für die Wahrheit von irgend etwas eintritt oder angerufen werden kann. Wer selbst dabei gewesen als etwas geschah, wer den Rechtsgrund für einen Anspruch jemandes kennt und anderen mitteilen kann, wer versichern darf in einer Angelegenheit ein „Wissender" zu sein, ist der μάρτυς. Was wissen denn die Märtyrer vor anderen Christen? Wem sind sie Zeugen? Dem Richter? Aber ich wüßte nicht, daß sie irgendwo diesem etwas kundtun, mitteilen, was die ὁμολογηταί confessores, nicht „bezeugten". Sie bezeugen von sich selbst, daß sie zur christlichen

[1] Bonwetsch in seinem sorgsamen Artikel „Märtyrer und Bekenner", Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche XII (1902), S. 48 ff. geht leider gar nicht darauf ein.

Gemeinde gehörten. Daneben bezeugen sie zum Teil, daß es in der Kirche ganz anders hergehe, als den Christen vielfach schuldgegeben werde.[1] Aber wenn sie, nachdem sie ihr Zeugnis über sich und ihre Brüder abgegeben haben, vom Richter frei gelassen werden, gelten sie nicht als μάρτυρες. Sie empfangen auch dann Ehren bei den Ihrigen, aber gerade der Zeugentitel wird ihnen dann bei diesen nicht zu Teil.[2] Sind die Märtyrer vielleicht den Christen selbst Zeugen? Aber wofür? Erscheinen sie ihnen wirklich als solche, die mehr „wissen" und bekunden können, als die einfachen πιστοί? Das Sterben allein macht niemand zum μάρτυς. Wiefern macht das besondere Sterben des Märtyrers diesen zu einem μάρτυς? Handelt es sich bei dem Titel um eine Erweiterung des Grundsinns dieses Wortes? Wir werden daran erst denken dürfen, wenn es klar ist, daß wir mit dem Grundsinn nicht zum Ziele kommen. Und um welchen erweiterten Sinn mag es sich eventuell handeln?[3]

Die Bezeichnung als μάρτυρες ist auch noch anderen Christen als den Märtyrern zu Teil geworden, und es fragt sich, wann sie technisch anfing, sich auf die letzteren zu besondern. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch[5] s. v. meint, daß das NT noch keinen Beleg für einen Sprachgebrauch μάρτυς = Märtyrer enthalte. Mir scheint doch, daß Lc 21, 13 den Sprachgebrauch schon voraussetze, freilich wohl erst in einer Glosse. Und dann dürfte doch alsbald 1 Clemens 4, 5 (Petrus als μαρτυρήσας) ein Beleg sein.[4]

Wir mögen kurz und übersichtlich uns vergegenwärtigen, welche verschiedenen Personen im NT als μάρτυρες bezeichnet werden.

1. Die Apostel. Sie sind die „Zeugen" des Lebens und Sterbens Jesu, zumal seiner Auferstehung: ὑμεῖς μάρτυρες τούτων, sagt der Auferstandene zu ihnen Lc 24, 48, nachdem er darauf hingewiesen, daß es

---

[1] Blandina sagt immer wieder Χριστιανή εἰμι καὶ παρ' ἡμῖν οὐδὲν φαῦλον γίνεται, Eus V, 1, 19. Auch die Biblias nimmt durch ihr Zeugnis die Gemeinde in Schutz ib. 26.

[2] Euseb V, 1, 11 (Brief der Lugdunenser) erscheint der Ausdruck ὁμολογία τῆς μαρτυρίας gegenüber bloßer ὁμολογία. — 1 Tim 6, 12, 13 ist von der καλὴ ὁμολογία die Rede, die Timotheus ὡμολόγησε, Christus Jesus aber selbst vor Pilatus ἐμαρτύρησε letzteres Anspielung auf Joh 18, 37). Ob hier schon ein Doppelsinn im Spiele ist?

[3] Ich gehe nicht über die Literatur des 2. und ganz frühen 3. Jahrhunderts hinaus, da das die äußerste Grenze ist, innerhalb deren eine Antwort zu suchen ist.

[4] Die lateinische Literatur setzt zu spät ein, um terminologisch wichtig zu sein. Sie bietet von vorneherein das Wort martyr in derselben Weise als Lehnwort wie ecclesia, catholicus u. a. In der Passio Perpetuae (wenigstens nach Robinson, Texts and Studies I, 2), als deren Autor Tertullian nicht ohne Wahrscheinlichkeit konjiziert ist, schon das Feminin „martyra" (c. 20).

„geschrieben“ gewesen, daß der Messias leiden und am dritten Tage auferstehen müsse. Mit ähnlichen Worten überträgt er ihnen die Mission, Act 1, 8. Die Augenzeugenschaft des ganzen öffentlichen Lebens Jesu von der Taufe bis zur Himmelfahrt wird dann von den Aposteln selbst als Bedingung der Aufnahme in ihre Zwölfzahl behandelt, ib. 1, 21. Als der Beruf aber dessen, der den Verräter ersetzen soll, wird hingestellt, daß er „mit ihnen“ ein μάρτυς τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ werde, 1, 22. Petrus stellt 2, 32; 3, 15; 5, 32 entsprechend sich und alle Apostel als die μάρτυρες der Auferstehung Jesu dem Volke vor; 10, 39 macht er auch das weitere Moment geltend, daß sie sind μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ (ἐν) Ἱερουσαλήμ. In 1 Petr 5, 1 nennt sich Petrus einen μάρτυς τῶν τοῦ χριστοῦ παθημάτων. Aber auch den Paulus läßt die Apostelgeschichte seinen Apostolat darauf gründen, daß er zum Zeugen der Auferstehung Jesu geworden, und auch ihm definiert sie seinen Beruf mit den Worten ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας, 22, 15 vgl. 26, 16.[1] Man würde sich nicht wundern, wenn die Apostel geradezu den Titel der μάρτυρες Ἰησοῦ erhalten hätten; es ist jedoch nirgends erkennbar, daß das der Fall gewesen.

2. Für μάρτυρες gelten ferner die Propheten. Der παλαιὸς πρεσβύτης, durch den Justin bekehrt worden (Dial 3 ff.), sagt von den alttestamentlichen: οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις ..., μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι (7, ed. Otto S. 30). Ausdrücklich μάρτυρες Ἰησοῦ genannt werden sie zwar nirgends.[2] Doch heißt Johannes der Täufer Zeuge für die

[1] Weitere Stellen, wo von der Tätigkeit der Apostel als einem „Bezeugen“ die Rede ist: Act 8, 25 διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (zu denken ist, daß sie an der Hand der Weissagungen Jesum nach Maßgabe dessen, was sie von ihm zu bezeugen vermochten, als Messias dargetan); 18, 5 (Παῦλος) διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν. In begreiflicher Erweiterung wird auch da von einem „Bezeugen“ der Apostel geredet, wo es sich um die Darlegung der Bedeutung Jesu als Messias oder ganz allgemein um den Gehalt ihrer Predigt handelt. In Act 10, 42 wird es noch als „Befehl“ Jesu selbst bezeichnet, zu „bezeugen“, daß er der ὡρισμένος κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν sei. Zu denken ist sonst an Wendungen wie διαμαρτύρεσθαι τὸ εὐαγγέλιον 20, 24, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ 28, 23 u. ä.

[2] Vgl. immerhin Act 10, 43: alle Propheten „μαρτυροῦσι“ Jesu, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν. — In Const. app. VIII, 12 (ed. Lagarde S. 256) wird der heil. Geist selbst einmal in einem wahrscheinlich alten Gebete als μάρτυς τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet, nämlich sofern er wußte, daß Jesus leiden mußte, und das zuvor kundtat. — Petrus benennt Act 5, 32 neben sich selbst das πνεῦμα als μάρτυς für alle die ῥήματα, die er geredet, nämlich für alles das, was Jesus als den Messias erweise, hier doch mit der

Herabkunft des Geistes auf Jesus Joh 1, 32, dafür, daß Jesus φῶς ist ib. 1, 7, 8 und der Vertreter Gottes 5, 32, 33; er ist hierbei als Prophet zu würdigen (Joh 1, 33 — vgl. im allgemeinen Matth 11, 12 ff.). In Act 26, 16 berichtet Paulus, der Herr habe zu ihm gesagt: εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι προχειρίσασθαί σε . . . μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφθήσομαί σοι. Also auch sofern er dauernd Visionen haben werde, solle er „Zeuge" werden. Besonders in der Apokalypse des Johannes tritt eine Bezeichnung der Propheten als „Zeugen Jesu" auf. Johannes selbst schreibt sich mit Bezug auf seine Gesichte einen Beruf des μαρτυρεῖν zu, 1, 2. Er nennt sich nicht μάρτυς, hätte aber offenbar als „Seher" sich so bezeichnen dürfen. Dagegen ist in cap. 11 ausdrücklich von zwei μάρτυρές μου (nämlich Jesu, oder vielleicht auch Gottes) die Rede, v. 3, welche „weissagen", und auch als οἱ δύο προφῆται bezeichnet werden v. 10; ihre μαρτυρία v. 7 besteht in der Mitteilung von Offenbarungen. Ob auch Antipas von Pergamos, der 2, 13 von Christus ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός μου, genannt wird, als Prophet gedacht ist, läßt sich nicht unmittelbar ausmachen, ist aber indirekt ziemlich sicher.[1]

3. Christus heißt μάρτυς, mit Bezug auf sich selbst oder das Ende, das herbeizuführen seine Sache ist. Johannes grüßt die sieben Gemeinden von ihm als dem μάρτυς πιστός 1, 5. In 3, 15 hebt er an: τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός. Rückblickend auf sein Buch sagt er 22, 20: λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ.

4. Nicht zu übergehen ist die „Wolke von μάρτυρες", von der Hebr 12, 1 die Rede ist. Das sind die Männer und Frauen, von denen in cap. 11 gehandelt wurde und die als Urkundspersonen von Glaubenserlebnissen in Betracht gezogen waren.

Neben all diesen, die das Prädikat als μάρτυρες empfangen, fällt es

---

Wendung, daß das πνεῦμα nachträglich allen, die jetzt Gott gehorchen würden, noch die direkte persönliche Vergewisserung geben werde, daß Jesus der sei, als der er ihnen verkündet worden. Vgl. Hebr 10, 15.

[1] Vgl. ferner Apoc 17, 6. Hier werden die μάρτυρες 'I. unterschieden von den ἅγιοι. Diese wie jene sind ermordet: das Weib ist trunken von ihrem Blute. Also beides sind Märtyrer. In welchem Sinne sind jene denn „Zeugen", diese nicht? Man hat zunächst 20, 4 (6, 9) heranzuziehen, wo von solchen die Rede ist, die διὰ τὴν μαρτυρίαν 'Ιησοῦ καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ getötet sind. Ferner 1, 2, 9; 12, 17; 19, 10. Auf alle diese Stellen wirft ein Licht die Glosse an letzterem Orte: ἡ μαρτυρία 'Ιησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Dazu paßt in der Tat die Zusammenstellung dieser μαρτυρία mit dem λόγος τοῦ θεοῦ. Also es handelt sich um ein Zeugnis, das Jesus selbst gibt; die μάρτυρες 'Ιησοῦ sind diejenigen, die Offenbarungen von ihm empfangen und weiter geben. — Für μαρτυρία 'I. im Sinne einer Bezeugung von seiten Jesu vgl. sonst Joh 3, 11, 33, 35. Ähnlich wird manchmal auf eine μαρτυρία Gottes Bezug genommen.

um so mehr auf, daß die Märtyrer allein den Namen als Titel erhalten haben. Vor allem aber fragt sich, ob wir daraus, daß jene alle als μάρτυρες bezeichnet werden, sofern sie wirklich im besondern Sinn „Wissende“ sind, abzuleiten haben, daß vollends die μάρτυρες im eigentlich technischen Sinn für Leute erachtet seien, die als Wissende von irgend etwas Eigentümlichem, etwas besonders Großem, geehrt werden müßten.

Halten wir uns an den Protomartyr Stephanos, so scheint es, als ob wir in der Tat dieser Fährte folgen müßten.[1] Daß St. Pneumatiker höchster Ordnung war, ergibt die Schilderung Act 6, 5 ff. Besonders wird hervorgehoben, daß die Libertiner, die mit ihm zu streiten suchten, der σοφία, die ihm der Geist vermittelte, nicht widerstehen konnten, v. 9. Dem entspricht der Ruhm, der seiner Rede vor dem Synedrium blieb. Gesteinigt wird er aber doch erst, als er Kunde gibt von dem Gesichte, worin er die δόξα θεοῦ schaut und von dem er dem Volk verkündet: ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ. Es ist deutlich, daß Paulus ihn daraufhin als μάρτυς Ἰησοῦ bezeichnet, Act 22, 20 (vgl. v. 15 u. 18).[2] Gelten die Märtyrer für solche, die im besonderen zum Schauen der δόξα Gottes und Jesu als des Messias gelangten?

Wenn wir letztere Frage zu bejahen haben sollten, so wäre nicht daran zu denken, daß die Märtyrer im gleichen Sinn wie Stephanos zum allgemeineren ordo der „Propheten“ gehörten und unter diesen im besonderen Maße für Zeugen mit Bezug auf Jesus erachtet seien. Denn es ist, soweit ich die Literatur, speziell die Martyrien, verfolgt habe, nicht zu beweisen, daß man die Märtyrer durchweg für Leute angesehen habe, die ein besonderes Lebenscharisma für „Offenbarungen“ besessen hätten. Zwar wurden ihnen mancherlei prophetische Gaben im einzelnen beigemessen. Selten, daß ein Martyrium ohne wunderbare Erlebnisse,

[1] Daß Stephanos von besonderer Bedeutung für die Märtyreridee gewesen, darf man vermuten. Es ist das auch ausdrücklich belegt durch Wendungen wie Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς, Brief der Lugdunenser, Euseb V, 2, 5.

[2] Paulus berichtet, daß er, als er nach seiner Bekehrung sich wieder nach Jerusalem wandte und im Tempel betete, von neuem den Herrn ἐν ἐκστάσει gesehen und von ihm gehört habe, v. 18, er solle schleunigst Jerusalem verlassen, da man dort seine „μαρτυρία“ nicht annehmen werde. Art und Inhalt seines „Zeugnisses“ ist durch v. 15 bezeichnet. Er äußert dem Herrn die Gegenmeinung, daß man sein Zeugnis wegen seiner stadtbekannten Beteiligung an der Tötung des Stephanos, „τοῦ μάρτυρός σου“, doch wohl hören werde, — konnte man sich gegen den letzteren die Ohren verstopfen, so war er doch genügend erwiesen als „kritisch“. Also das μάρτυς-Prädikat gilt für Stephanos als einen, der den Herrn auch „gesehen“.

zumal Gesichte, verlief.[1] Dennoch erfahren wir nirgends, daß die „Zeugen“ begrifflich als zu den Propheten gehörig beurteilt worden wären.[2] Hingegen dürften wir daran denken, daß die Märtyrer für solche erachtet wurden, die unmittelbar im Sterben „zum Herrn“ gelangten und von ihrem Tode ab für „Selige“ galten, die den Herrn mit Augen sähen, die die Wonne des Paradieses im Himmel in der Gemeinschaft mit ihm genössen und also dermalen „Zeugen“ dessen seien, was Jesus erlebe, wie er lebe.

Um dies zu würdigen, haben wir uns zu erinnern, daß die alte Kirche keineswegs glaubte, daß alle Gläubigen alsbald im Sterben zu Christus kämen und in das Himmelsleben eingingen. Vielmehr war, wenn nicht allgemeine, so doch überwiegend verbreitete Anschauung, daß die Christen nicht anders als die übrigen Menschen im Tode zunächst zum Hades hinabstiegen, dort „warteten“, bis der Herr vom Himmel herniederkomme, um Gericht zu halten, und erst dann, beim „Ende“, die Aussicht hätten, mit ihrem Herrn vereint zu werden. Bloß von den „Großen“ unter den „im Herrn“ im Glauben oder in Hoffnung gestorbenen — den Patriarchen, den alttestamentlichen Propheten, dann den Aposteln — glaubte man, daß sie schon jetzt in der oberen Welt seien und hier, bei Christus weilend, den eigentlichen „letzten Dingen“ entgegenharrten. Nur ihnen war Christi eigene Hadesfahrt unmittelbar zu gute gekommen. Es ist nicht notwendig, daß ich auf das Detail der Vorstellungen der alten Christen über die nächsten Schicksale der Gläubigen im Sterben eingehe.[3] Daß speziell die Mär-

---

[1] Es genügt, auf Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, zu verweisen, wo viele Beispiele gesammelt sind. S. 142 ff. wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß das Martyrium, die Bereitschaft und Kraft zu ihm, für eine Wirkung und Probe des πνεῦμα galt. Die Großkirche und die Montanisten bewiesen wider einander mit ihren Märtyrern ihren Geistbesitz, Euseb V, 16, 12 u. 20. Die größere Willigkeit zum Martyrium bewies den Montanisten, daß sie in höherem Maße den Geist hätten. Allein in Bezug auf das πνεῦμα wurden die Märtyrer im allgemeinen doch nicht anders beurteilt als auch die Asketen u. a.

[2] Ein besonderes Moment, das in Frage kommen kann, muß für eine Erörterung hernach aufgehoben werden. — Man wolle hier nicht daran erinnern, daß es für „Prophetenlos“ gegolten habe zu „leiden“, Mt 5, 10—12; 23, 34 Lc 11, 47, 48. Denn wenn auch da, wo von Prophetenmärtyrern speziell berichtet wird, besonders in der Apokalypse, klar ist, daß diese Männer μάρτυρες heißen wegen ihrer προφητεία, so tritt doch eben hier nicht hervor, daß ihre Prophetenschaft und ihr Tod als zu einander gehörig vorgestellt seien. Vollends ist es nicht richtig, daß nur „Propheten“ Märtyrer wurden.

[3] Vgl. die Erörterung über Christi „descensus ad inferos“ in meinem Werke „Das apostolische Symbol“ (II, S. 895 ff.), auch Clemen, „Niedergefahren zu den Toten“,

tyrer für solche galten, die auch im Himmel, beim Herrn, auf den großen Tag der abschließenden Offenbarung der Messianität und Herrschaft Jesu warten dürften, ist sicher. Tertullian bezeugt es, daß es den eigentlichen Vorzug der Märtyrer ausmache, daß sie nicht in den Hades steigen müßten, nicht das gemeine Christenlos teilten, in diesen unteren Regionen aushalten zu müssen bis die Posaune erschalle, die die Gräber sprengt, de anima 55.[1]

---

S. 142 ff. — Von den Aposteln meint Hermas Sim IX, 16, 5 ff., daß sie zunächst hätten in den Hades steigen müssen, nämlich um den προκεκοιμημένοι zu predigen und die Taufe zu spenden. Aber sie sind dann ἐκ τοῦ βυθοῦ „emporgestiegen".

[1] Vgl. „D. apost. Symb." S. 901—903. „Tota paradisi clavis tuus sanguis est", sagt Tertullian an der oben citierten Stelle. Zum Beweise beruft er sich darauf, daß Perpetua fortissima martyr am Tage ihrer Passion, wo sie das Paradies geöffnet sah, solos illic commartyres suos vidit (s. Passio Perpetuae 11 u. 12). Er geht soweit, daß er nur die Märtyrer als solche ansehen will, qui in Christo decesserint, non in Adam. Diese nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo habe den Lohn, daß sie alio et privato excipitur hospitio. Ich habe a. a. O. gezeigt, wie diese Anschauungen in der Zeit Tertullians eine Krise durchmachten. Hernach galten wesentlich modifizierte Gedanken. Aber für die mich in diesem Aufsatz beschäftigende Frage ist gerade die Idee, die Tertullian vertritt, zu berücksichtigen. In der kleinen Schrift Ad martyras gibt Tertullian derselben in der positiven Form Ausdruck, daß er den im Kerker ihrem Urteil entgegensehenden Christen zuruft (cap. 3): Benedicti . . . bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes Deus vivus est . . . corona aeternitatis brabium angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum. Ähnlich wie hier ist es zu würdigen, was schon Johannes in der Apokalypse den sieben Gemeinden in verschiedenen Wendungen mit Bezug auf das, was die Märtyrer zu erwarten hätten, verkündet. Dem „Sieger" wird Jesus geben zu „essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese Gottes steht", 2, 7; dem πιστὸς ἄχρι θανάτου stellt er den στέφανος τῆς ζωῆς in Aussicht, ib. 10. Vgl. ib. 17, 26, 28; 3, 5, 12, 21. Als Gegensatz ist hier allerdings nicht die „gewöhnliche" Treue zu verstehen, sondern der Abfall. So erkennt man hier auch nicht, daß die „gewöhnlichen" Gläubigen (zunächst) ein anderes Los im Sterben zu erwarten haben als diejenigen, die der Verfolgung ausgesetzt gewesen und standgehalten haben. Dennoch ist es eine Verheißung gesteigerten Grades, die den letzteren in Aussicht gestellt wird: sie erhalten an allem, was im Paradiese den Christen in Aussicht steht, alsbald Teil. (Apoc 6, 9 sind die Seelen τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον vorgestellt als zwar im Himmel lebend, aber verborgen unter dem Altar, noch ohne Freude — allein das ist unverkennbar ein Stück der jüdischen Grundschrift, das διὰ τὴν μαρτ. etc. wird christlicher Zusatz sein). Vgl. für die Hoffnung der Märtyrer und den Glauben der Gemeinde in Bezug derselben im Briefe der Lugdunenser mehrere Stellen: Euseb V, 1, 36—37, 41—42. Im Mart Polyc 2, 3 werden Polycarp etc. geschildert als solche, die schon zum Voraus schauen durften τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς die Herrlichkeiten (τὰ ἀγαθά), die τοῖς ὑπομείνασιν vorbehalten sind, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν . . . ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου. Ja sie waren schon μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι. Öfter erscheinen die dem Tode Geweihten den Gemeinden zum Voraus wie halb im Himmel stehend. Es umwittert sie schon der Wohlgeruch des Himmels, Mart Polyc 15, 2 Eus IV, 15, 37; Ep Lugd Eus V, 1, 5. (Vgl. dazu Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. II,

Wenn es richtig ist, daß es als glanzvolles besonderes Los der Märtyrer angesehen wurde, alsbald zum „Schauen“ dessen zugelassen zu werden, was andere Christen, auch nachdem sie den „Lauf vollendet“, immer noch bloß als Hoffnung vor sich hätten, so wird man geneigt sein, es sachlich für sehr möglich zu erachten, daß die Märtyrer wohl μάρτυρες Ἰησοῦ heißen möchten mit Rücksicht darauf, daß sie im Himmel seien. Dennoch läßt sich diese Idee letztlich nicht halten. Zwar gibt es technische Wendungen, die dieser Idee recht eigentlich zu entsprechen scheinen. So besonders die geläufige Phrase „aufgenommen werden“, „versetzt werden“ εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων. Es handelt sich immer darum, daß einer um Christi willen den Tod erlitten hat. In diesem Sinn berichten die Lugdunenser, Eus V, 1, 10, von Vettius Epagathus, daß er auf eine ὁμολογία hin ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων, ebenso (ib. 26) von der Biblias; vgl. noch 48. An der letzteren Stelle ist berichtet, daß einige, die zuvor verleugnet hatten, nachher doch „bekannten“ und dadurch zum Kreise der μάρτυρες Zutritt erhielten. „Draußen aber blieben“, heißt es weiter, nur die (scl. von denen, die verleugnet hatten), die schon durch ihren Lebenswandel früher gezeigt hatten, daß sie υἱοὶ τῆς ἀπωλείας seien: οἱ δὲ λοιποὶ πάντες τῇ ἐκκλησίᾳ προσετέθησαν. Ist hier ἐκκλησία = κλῆρος τῶν μαρτύρων? So zwar, daß die ἐκκλησία hier ganz als Himmelsgröße gedacht wäre? Das

---

1878, S. 291 ff., Weinel S. 197 ff.). — Der Gedanke, daß die Märtyrer unmittelbar in die Herrlichkeit Jesu mit eingingen, wird verschiedene Gründe haben. Die besondere Treue war besonderen Lohnes wert. Nicht gering zu veranschlagen ist es, daß Stephanos den Herrn gesehen hatte bereitstehend seinen Geist „aufzunehmen“, Act 7, 56, 59. Das war ein Beweis, daß die Märtyrer nicht in den Hades hinabzusteigen brauchten. Im 3. Jahrhundert, wo der Gedanke gesiegt hatte, daß Christus inferos adiit ne nos adiremus, erscheinen die Märtyrer nur noch als solche, die im Himmel höhere Ehren genießen als die andern im Glauben verstorbenen. Doch scheint selbst bei Origenes (Εἰς μαρτύριον προτρεπτ. λόγ.) noch unwillkürlich manchmal durch, daß die ältere Idee die gewesen, daß nur die Märtyrer sogleich zum Himmelsfrieden gelangten. Origenes hat es zum Teil mit Unterschieden zwischen den Märtyrern zu tun. „Reiche“ Märtyrer, solche, die als „Väter“ ein größeres Opfer brachten als kinderlose, stellt er sich vor als noch ganz besonders ausgezeichnet im Himmel. Möglich, daß der Gedanke an seine speziellen Adressaten, den vornehmen Ambrosios, den nicht minder mit Gütern und Ehren ausgestatteten Protoktet, ihm Ideen erweckten, die nicht allgemein verbreitet waren. (Eusebius hat jene Gedanken des Origenes vollends entwickelt. Von Pamphilos redend meint er, daß ἅμ' αὐτῷ den andern, die an demselben Tage gefoltert und getötet wurden, die πάροδος εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν wohl leicht gemacht worden sei, μεγίστης τῷ Παμφίλου μαρτυρίῳ ἐπαξίως τοῦ ἀνδρὸς διανοιχθείσης πύλης. Nicht alle Märtyrer finden ein gleich großes Tor im Himmel aufgetan, Mart Palaest 11, 23, Schwegler, S. 332). — An den Vorstellungen von den Märtyrern hat sich der Gedanke der Heiligen im spätern Sinn in erster Linie entwickelt

würde sehr wohl stimmen zu dem ursprünglichen Gedanken von der ἐκκληςία τοῦ χριςτοῦ (s. darüber meine Erörterung „Apost. Symb.“ II, S. 681 ff.). Allein die Phrase προςτίθεςθαι τῷ κλήρῳ τῶν μαρτ. ist mehrdeutig. Gewiß ist es Gott, nicht die Kirche, durch den jemand unter die μάρτυρες „aufgenommen“ wird. Aber die Phrase tritt zu spät auf, als daß man es wahrscheinlich nennen dürfte, die sprachliche Grundbedeutung von μάρτυς werde darin maßgebend sein. Sie wird ja viel früher gebildet sein, als wir sie literarisch treffen (zuerst in dem Brief der Lugdunenser). Allein auch dann dürfte in ihr „μάρτυρες“ schon einfach „Märtyrer“ sein. Gottes Gnade ist es, wenn einer Märtyrer werden durfte.

Und nun ist folgendes weitere zu beachten. Es gibt, soweit ich sehe, keine Verwendung des Verbs „μαρτυρεῖν“, die darauf führte, daß ein „Zeuge geworden sein“ den Begriff des Märtyrers konstituiere, wohl dagegen eine ganz geläufige, die darauf führt, daß das „Zeuge gewesen sein“ dafür in Betracht komme. Der Märtyrer ist der „μαρτυρήςας“.[1] Überall auch, wo vom μαρτυρεῖν die Rede ist, handelt es sich nicht um ein bloßes Zeuge sein, sondern um ein als Zeuge tätig sein, ein Zeugnis ablegen. Nicht als bloßer „Seher“ sondern als der „Verkündiger“ dessen, was er gesehen oder gehört hat, wird der Prophet als μάρτυς bezeichnet. Auch die Apostel, Stephanos, Jesus selbst (der Geist etc.) heißen μάρτυρες, wie die oben beigebrachten Stellen sämtlich ergeben, sofern sie kundmachen, was sie „wissen“. Wer etwas mit-

[1] Für diese Bezeichnung Stellen beizubringen, ist überflüßig. Sie ist seit 1 Clemens 4, 5 so oft zu belegen, daß sie unbedingt berücksichtigt werden muß. Ein μαρτυρίζεςθαι ist ganz spät. (Lateinisch martyrizari kommt früher vor). Zum μάρτυς „gemacht werden“ ist eine Phrase, die nur in der besprochenen Form von προςτίθεςθαι (oder ähnlich) τῷ κλήρῳ τ. μαρτ. vorkommt (in der Literatur, die für uns die maßgebende ist, also bis rund 200). Das nicht selten auftretende „μεμαρτυρημένος“ hat meist ganz offensichtlich den Sinn von „wohlbezeugt“, „gutbeleumundet“, „gepriesen“. Bei Ignatius finde ich zwei Stellen, wo es in den Zusammenhang vortrefflich passen, einen sehr guten Gedankenfortschritt ergeben würde, wenn es gefaßt werden dürfte als „zum Zeugen (scl. im Himmel, Jesu und seiner Herrlichkeit) gemacht (erhoben)“: Philadelph 5, 2: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι ... ἐν ᾧ καὶ πιςτεύςαντες ἐςώθηςαν, ἐν ἑνότητι Ἰηςοῦ Χριςτοῦ ὄντες, ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαςτοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰηςοῦ Χριςτοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ ςυνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος. Fast noch verführerischer ist Eph 12, 2: πάροδός ἐςτε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου ςυμμύςται, τοῦ ἡγιαςμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίςτου ... Ich wage doch nicht, den Ausdruck hier anders als nach dem geläufigen Sprachgebrauch, den auch Ignatius Philad 11, 1 befolgt, aufzufassen. — Von „μαρτύρεςθαι“ ist mit Bezug auf die Märtyrer, soweit ich sehe, nie Gebrauch gemacht. In der klassischen Gräzität hat der Ausdruck den Sinn „jemand zum Zeugen aufrufen“, „für sich zeugen lassen“. Im NT wird er verwendet wie μαρτυρεῖν (auch διαμαρτύρεςθαι).

teilt oder offenbart von Gott, dem Himmel etc., ist in der Literatur, die uns für einen Vergleich zur Verfügung steht, ein μάρτυς. Daß die Märtyrer aber gedacht wären als vom Himmel her kraft ihrer Augenzeugenschaft von der Herrlichkeit dort anderen Kunde gebend, läßt sich noch weniger erweisen, als daß sie während ihres Erdenlebens spezifisch als Offenbarungsmittler gedacht seien. Auch Stephanos gab nur in der Weise „Zeugnis" von der δόξα θεοῦ, daß er mitteilte, was er noch auf Erden von ihr schaute. Es ist jedenfalls sicher, daß im allgemeinen ein Rapport der Kirche mit dem κλῆρος τῶν μαρτύρων in der Art, daß die Augenzeugenschaft derselben etwa für die Vorstellungen vom Himmel herangezogen wäre, nicht bestanden hat. Das „Zeugnis" der Märtyrer liegt immer dahinten.

So werden wir denn darauf verwiesen, die μαρτυρία des Märtyrers, wie sie abgeschlossen vorlag, wenn er zum Himmel einging, ins Auge zu fassen und uns zu fragen, worin das Besondere an ihr liege.[1] Ob es sich dabei um ein Redezeugnis handeln kann? Wenn das der Fall sein sollte, so ist wohl ohne weiteres klar, daß nicht etwa der Unterschied in Betracht käme, der zwischen Christen, die bloß still ihres Glaubens lebten, und solchen, die zugleich Propaganda machten, in der ältesten wie zu jeder Zeit bestanden hat. Einer späteren Zeit galten zwar mehr oder weniger selbstverständlich alle Apostel zugleich als Märtyrer. Allein es ist nicht zu erweisen, daß auch nur die zwölf, geschweige alle andern Missionare (εὐαγγελισταί, διδάσκαλοι) zu Märtyrern geworden. Und es ist auch nicht zu belegen, daß es vor Verfolgung schützte, wenn einer lediglich für sich von seiner Überzeugung bezüglich der Person Jesu Gebrauch machte. Lag es auch in der Natur der Sache, daß die führenden Männer der Gemeinde (ἐπίσκοποι, προφῆται etc.) eher in die Lage kamen, Märtyrer zu werden, als andere, so war doch niemand davor sicher, und es genügte dafür eventuell die bloße, kürzeste ὁμολογία. Sonach würden wir vielleicht darauf zu reflektieren haben, daß man diejenigen, die Märtyrer wurden, als solche ansah, denen im besonderen der Geist gebe, zu reden, was ort- und zeitgemäß sei. Die Evangelien bezeichnen das als eine Verheißung für sie, Mt 10, 19; Mc 13, 11. Man kann darauf hinweisen, daß gerade in diesem Zusammenhang davon gesprochen wird, es handele sich um ein μαρτύριον τοῖς ἡγεμόσι καὶ βασιλεῦσι καὶ τοῖς ἔθνεσιν, Mt 10, 18 (24, 14), Mc 13, 9. Das ergäbe dann den Gedanken, daß zwar nicht das Prophetentum zum

[1] Zwischen μαρτυρία und μαρτύριον wird im Sprachgebrauch kein Unterschied gemacht.

9. 5. 1903.

Märtyrer mache, aber das Märtyrertum in gewissem Maße zum Propheten. Sind es eigentlich nicht die Märtyrer, die vor Gericht reden, sondern der Geist in ihnen, so möchten sie auch „Zeugen" heißen, weil ihre Rede mindestens den Gläubigen bezeugte, daß alles das Wahrheit sei, was sie glaubten, daß immer wieder, wo einer für seinen Christenglauben zum Tode geführt werde, die Probe darauf zu machen sei, daß was Jesus verheißen habe, geschehe — auch (der Schluß würde sich alsbald anfügen) natürlich all das, was noch ausstehe, das Gericht Jesu selbst, der Lohn etc.[1]

Indes diese ganze Ideenreihe hat doch offenbar etwas Gekünsteltes, sie erscheint als zu mannigfach kompliziert. Auffallend bliebe dabei auch zunächst, daß nur diejenigen, die zum Tode gebracht wurden, μάρτυρες genannt würden, nicht aber diejenigen, die vom Richter wieder freigelassen wurden. Galt denn die „Rede" derjenigen, die bloß „Bekenner" werden durften, nicht für geistgewirkt? War nur solche ὁμολογία oder weitere προφητεία, die es erzielte, daß das Todesurteil ausgesprochen und vollzogen wurde, als pneumatisch gekennzeichnet? Wollte der Geist den „Tod" und trat er also nur dann vor den Gerichten in Aktion im Gläubigen, wenn Gott diesen zum Sterben ersehen hatte? Ferner: wäre es bei der zur Erwägung stehenden Auffassung nicht merkwürdig, daß die Märtyrer nie „μάρτυρες τοῦ πνεύματος" heißen? Es ist selten — das mag hier zu bemerken nicht gleichgiltig sein — daß in der von uns zu berücksichtigenden Literatur ein ausdrücklicher Zusatz angibt, wessen μάρτυς jemand qua Märtyrer sei. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß der Märtyrer als μάρτυς Ἰησοῦ galt.[2] Will einer darauf kein Gewicht legen, weil doch der Gedanke vom Geiste und Jesu in Bezug auf den, der in den Märtyrern rede, zusammenfalle, so ist letztlich doch auch einigermaßen befremdend, daß dann nicht an den (Bekennern und) Märtyrern der Prophetenname haften geblieben. Es ist nicht zu erkennen, daß die Vorstellung, der Geist (Jesus) gebe den Märtyrern die Rede in den Mund, je einmal aufgehört habe oder auch nur zurückgetreten sei. Ja die Märtyrer waren unzweifelhaft diejenigen, in denen die alte Kirche

[1] Wie es scheint, war es allerdings selten, daß Märtyrer, wie Stephanos, eigentliche Reden hielten. Aber auch die kürzesten Worte erschienen immer als die „rechten", als geistgegebene.

[2] Auf die Stellen aus der Apokalypse bezw. auch der Apostelgeschichte (Stephanus) ist nicht unmittelbar zu verweisen. S. aber Mart Polyc 2, 2 (οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ), Antimontanist bei Euseb V, 16, 21 (Χριστοῦ μάρτυρας). — Eusebius bietet auch Wendungen wie μάρτυς τῆς ἀληθείας (De Mart Palaest 2, 2), μαρτύριον τῆς θεοσεβείας (ib. 4, 5). Daneben auch Χριστοῦ μάρτυρες (z. B. ib. 9, 1), nie μαρτ. τοῦ πνεύματος.

den letzten Rest des Prophetentums besessen hat.[1] Es waren genug Motive vorhanden, ihnen den Prophetennamen vorzubehalten, wenn die Idee von ihnen wirklich auf einer konvergierenden Linie sich bewegt hätte. Aber technisch wird und bleibt eben nur „μάρτυρες".

Es ist nach dem bisherigen wohl für sicher anzunehmen, daß dasjenige, wovon die Märtyrer ihren Titel erhalten haben, die „μαρτυρία", die für sie das spezifische Merkmal ist, nicht auf dem Gebiete der redemäßigen Bekundungen, der „Mitteilungen", zu suchen ist. So bleibt nur das Gebiet dessen übrig, was sie erlebten und taten. In ihrem Leiden als solchem, ihrem Sterben in seinen besonderen Kennzeichen muß ihre μαρτυρία gegeben sein. Wir treffen, von allem anderen abgesehen, auf keinen Gesichtspunkt, der es gestattete, sie auch von den ὁμολογηταί begrifflich zu unterscheiden, als eben diesen. Vielleicht wird man finden, daß um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, die weitläufige Erörterung gar nicht nötig gewesen wäre, die bisher angestellt worden. Allein die Sache steht so, daß die Unterscheidung von „Bekennern" und „Märtyrern" schwerlich eine ursprüngliche gewesen. An dem Worte μάρτυς muß ein Gedanke haften, der es möglich machte, diese Unterscheidung in der Weise zu treffen, daß nur die den Tod erleidenden Bekenner zuletzt noch μάρτυρες genannt wurden. Aber gerade nun kehrt die Frage noch einmal mit voller Schärfe wieder, wiefern denn dieser Name auf die Märtyrer exklusiv paßte.

Der Brief der Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (a. 177) hat u. a. auch das große Interesse, daß er uns zeigt, worin die gallischen Märtyrer selbst das Recht auf den Titel μάρτυρες erkannten, Eus V, 2. In dem Briefe wird zur Schilderung des ἐπιεικὲς καὶ φιλάνθρωπον der δεδηλωμένοι μάρτυρες, von denen zuvor berichtet ist, auch hervorgehoben, daß sie sich, solange sie lebten, die Bezeichnung als μάρτυρες ernstlich verbeten hätten: οὔτε αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον, οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς, ἀλλ' εἴποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπληссον πικρῶς. Der Verfasser nennt sie in eben diesem Zusammenhang οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δίς, ἀλλὰ πολλάκις μαρτυρήσαντες, sofern sie schon mit Tieren gekämpft und Brandmale, Striemen und Wunden am Leibe getragen hätten. Ich

[1] Man denke an das Recht, das sie in Anspruch nahmen, im Namen Gottes Sünden zu vergeben u. a. Als es mit der Prophetie im wesentlichen zu Ende ging, begannen die Märtyrer — zuerst, soweit wir sehen die Lugdunenser — jenes einschneidende Recht sich beizulegen, zunächst freilich gemäß einer Fürbitte, die jedoch „gewiß" war bei Gott Erhörung zu finden.

halte es nicht für die Ermäßigung des Märtyrerbegriffs in der späteren Zeit, daß der Autor sie schon vor ihrer Hinrichtung als „μαρτυρήcαντεc“ denkt, sondern für eine Verschärfung des älteren Gedankens, wenn die Bekenner selbst auf ihre bloßen „Wunden“ hin noch nicht μάρτυρεc heißen wollen. Ob sie dabei schon Vorgänger hatten oder nicht, steht dahin. Ihre Begründung hat ohne Zweifel das Gepräge einer gewissen Affektation. „Gern“ (ἡδέωc) wollen sie Christo τὴν τῆc μαρτυρίαc προcηγορίαν überlassen, ihm τῷ πιcτῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆc ζωῆc τοῦ θεοῦ. Auch denen, die schon „hinübergegangen“ sind als Bekenner billigen sie den Titel zu: ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρεc, sagten sie, ἡμεῖc δὲ ὁμόλογοι μέτριοι και ταπεινοί. Sie fürchten Gott vorzugreifen, wenn sie sich proleptisch μάρτυρεc nennen.[1] Daß sie selbst die δύναμιc τοῦ μαρτυρίου besaßen, zeigte sich nach dem Verfasser daran, daß sie flehten, auch selbst „vollendet“ zu werden, und mit voller ἀφοβία καὶ ἀτρομία allem weiteren entgegengingen. Es ist letztlich allein wahrscheinlich, daß es der Gedanke der praktischen Gleichförmigkeit mit Christus ist, der nach der Anschauung dieser Märtyrer den eigentlichen Anspruch auf die Bezeichnung als μάρτυρεc begründet. Sie machen, wie sie meinen, nur vollen Ernst mit dem Begriff der „Gleichförmigkeit“ mit Christo, wenn sie sich diese nicht eher zugestehen, als bis auch sie für das Evangelium getötet sein werden. Auf ihre eigene Argumentation scheint es noch zurückzugehen, wenn der Verfasser davon redet, daß sie ἐπὶ τοcοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριcτοῦ ἐγένοντο, daß sie an Phil 2, 6 dachten. Christus hat das εἶναι ἴcα θεῷ nicht als ἁρπαγμόc betrachtet, so wollen auch sie das Ansehen als μάρτυρεc nicht an sich raffen, ehe es ihnen gebührt.

Man kann aus der Erörterung entnehmen, daß die Märtyreridee eine Zuspitzung ist der Idee vom „Nacheiferer und Nachahmer Christi“. Als man diese Idee so streng faßte, daß nicht mehr bloß das φρονεῖν ὃ καὶ ἐν χριcτῷ Ἰηcοῦ in Betracht gezogen wurde, sondern auch das äußerliche ὁμοιοῦcθαι τῷ χριcτῷ, ja als dieses wie das punctum saliens an der Sache erschien, entstand der eigentlich technische Begriff des μάρτυc. Zunächst machte man noch keinen Unterschied zwischen

[1] In der Darstellung fehlt es nicht an Wendungen, die dem Gedanken, daß die Märtyrer „Zeugen“ hießen mit Bezug auf ihre Stellung im Himmel, Unterstützung leihen könnten. So besonders das „ἤδη“. Auch daß sie ἐμπεπληcμένοι φόβου θεοῦ nicht wagen, sich schon „Zeugen“ zu nennen. Eine vollständige Erwägung der Gesamtdarstellung ergibt doch, daß es ein Mißverständnis wäre, diese Wendungen in der gedachten Richtung geltend zu machen.

solchen, die nur „gelitten“ hatten „wie Christus“, und denen, die recht eigentlich ihm in den Tod gefolgt waren. Es ist aber begreiflich, daß der Begriff sich letztlich in dem Gedanken an diese spezifischen μιμηταί Christi abschloß und verfestigte.

Man kann erkennen, daß der Märtyrerbegriff in diesem Sinn mancherlei allgemeine Vorstadien gehabt hat. Von Anfang an stand die Gemeinde unter Verfolgungen; diese galten bald als untrennbar von dem Willen „gottselig zu leben im Messias Jesu“, 2 Tim 3, 12. In 1 Petr 2, 20. 21 wird es als „Beruf“ der Christen bezeichnet πάσχοντες ὑπομένειν, hier wird auch auf das „Vorbild“ Jesu in dieser Hinsicht Bezug genommen, so zwar, daß hervorgehoben wird, Christus habe es dargeboten mit dem Zwecke (ἵνα), daß die Seinen in seinen „Fußspuren“ ihm „nachgehen“. Man bemerke, wie oft im Ausdruck die „Jüngerschaft“, die Unterstellung unter den „Namen“ des Messias Jesus, mit dem Gedanken vieler Leiden zusammengebracht ist, Act 9, 14; 16, 22. In Lc 14, 25 ff. bezeichnet Jesus es selbst als unvermeidlich für den, der zu ihm „kommen“ wolle, alles zu „hassen“, ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. Wer das nicht tue, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Hier folgt alsbald auch das Wort, das als das eigentliche Paradigma für das Märtyrertum erscheint[1]: ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Wie immer es mit der Authentie und dem Sinn des Ausdrucks „Kreuz tragen“ hier stehen mag, so hörte jedenfalls die Gemeinde, seit sie das Lukasevangelium las, aus diesem Worte Jesu heraus, daß es gelte, auch direkt für ihn und wie er zu sterben, wo das erfordert werde. (Mt 10, 38 ist das Wort so formuliert, daß wer nicht „aufhebt sein Kreuz“ und darin dem Messias „folgt“, seiner nicht „wert“ sei). Man muß diese Gedanken und Sprüche zusammenhalten mit denen des Paulus, wonach überhaupt der Messias „im“ Gläubigen „lebt“ Gal 2, 20, ja daß die παθήματα des Gläubigen demzufolge gar dazu gereichen, was an den θλίψεις τοῦ χριστοῦ „fehlt“, zu „ergänzen“, Col 1, 24, um zu verstehen, daß der Gedanke der wahren Jüngerschaft sich zuspitzte zu dem der spezifischen Leidens- und Todesnachfolge. In voller Lebendigkeit sehen wir die Verknüpfung beider Gedanken bei Ignatius. In Eph 1, 2 bezeichnet er sich als ἐλπίζοντα . . . ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι. Den Trallianern gegenüber führt er aus, daß er nicht als „Gebundener“ und solcher, der τὰ ἐπουράνια zu verstehen fähig ist, ἤδη καὶ μαθητής sei, es fehle ihm „noch viel“, offen-

[1] Vgl. z. B. Irenaeus III, 19, 4 (ed. Harvey).

bar speziell noch die Bewährung durch den Tod als μάρτυς, Trall 5, 2.[1] Mit besonderem Überschwang des Gefühls ruft er den Römern zu, daß er ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ sterben wolle, sie möchten nicht versuchen, ihn zu retten: ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν. Wenn ich von den Tieren werde verzehrt sein, schreibt er, τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ χριστοῦ, Röm 4. Nicht anders gedacht ist, was die Smyrnäer in ihrem Berichte über den Feuertod des Polykarp schreiben, Mart Polyc 17, 3: τοὺς μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν. Die Lugdunenser bezeugen dem Vettius Epagathus, der sich drängte, auch sein Leben hinzugeben: ἦν γὰρ καὶ ἔστι γνήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, Eus V, 1, 10. Es kann nicht wundernehmen, daß es als der Gipfelpunkt einer seligen μαρτυρία galt, wenn einer genau wie der Herr selbst, d. h. an einem σταυρός, für ihn getötet wurde. Von der Blandina wird eigens hervorgehoben, daß sie ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα ganz den Anschein gehabt habe einer σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, und das habe den Mitstreitern Mut gemacht, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, Eus V, 1, 41.[2]

Haben wir Recht, den Märtyrer als den γνήσιος μαθητὴς καὶ μιμητής Jesu, als den Christen, der im vollsten Sinn Christus selbst vor Augen rückt, zu definieren[3], so fragt sich noch einmal, wie denn gerade der

---

[1] Ich konstatiere übrigens nebenbei, daß Ignatius das Wort μάρτυς nirgends im Sinn von „Märtyrer" gebraucht; es findet sich bei ihm überhaupt nur Philad 7, 2. Auch μαρτυρεῖν kommt bei ihm nicht mit der Bedeutung „Märtyrer werden" vor; μαρτυρία und μαρτύριον fehlen bei ihm. Über μαρτυρεῖσθαι bei ihm s. oben S. 119 Anm.

[2] Christus als „im Märtyrer" leidend. ib. 23. Die Märtyrer haben Christus „angezogen", 42. Christus ὁμιλεῖ αὐτοῖς, Mart Polyc 1, 2. Ähnliche Redewendungen vielfach.

[3] Heinrici, D. Urchristentum, 1902, S. 142, hat auch bemerkt, daß die Ausdrücke μαθητής und μάρτυς in der alten Kirche besonders nahe zusammen rückten. War jener ein „Ehrenname", der ursprünglich den „Aposteln" (speziell den „Zwölfen", aber auch andern, die im Dienste Jesu „eine hervorragende Wirksamkeit" ausübten, „wie Barnabas", S. 48), zuerkannt wurde, so ging er, meint H., in der nachapostolischen Zeit auf die Märtyrer über. Das scheint mir nicht ganz zutreffend. Wenigstens weiß ich keinen Beleg, daß die Märtyrer titelmäßig „οἱ μαθηταὶ Ἰησοῦ" genannt worden seien. H. bezieht sich auf die oben von mir bereits verwerteten Stellen aus Ignatius und Mart Polycarpi, die das doch nicht ergeben. Die letztere Stelle lautet vollständiger: τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον. H. legt Nachdruck auf das „ἴδιον" und „διδάσκαλον". Aber ich möchte glauben, daß hier die Smyrnäer sich mit den Märtyrern zusammenschließen: Jesus ist der ἴδιος διδάσκαλος auch für die Briefschreiber, aber die μάρτυρες sind von besonderer „εὔνοια". — Daß die Märtyrer Erben des Ansehens und der Ehre der Apostel geworden, ist aber in gewissem

Name „μάρτυς“ dafür aufgekommen. Aber habe ich nicht soeben schon durch meine Ausdrucksweise, die mir nach der zuletzt beigebrachten Stelle wie von selbst in die Feder geflossen ist, den Gesichtspunkt angedeutet? Ist der „Märtyrer“ nicht ein μάρτυς Ἰησοῦ oder Χριστοῦ, weil er eben diesen „vor Augen rückt“, jedem gewissermaßen sinnenfällig „zeigt“, kundmacht, was Jesus war und ist. Also μάρτυς = εἰκών?[1]

Aber haben wir irgendwo sonst im Griechischen eine ähnliche Verwendung des Ausdrucks μάρτυς? Die Kenner der Gräzität der ersten

---

Maße doch richtig. Origenes in Num. hom. X, 2 stellt sie mit diesen im spezifischen Sinn als „filii Jesu“ zusammen. Man beachte zunächst den Ausdruck! Die Stelle ist aber ferner bedeutsam, sofern sie zeigt, daß man den Leiden der Märtyrer, wie der Apostel, auch sündentilgende Kraft wie dem Leiden Jesu beimaß: Sed redeamus ad pontificem nostrum, pontificem magnum, qui penetravit coelos, Jesum dominum nostrum, et videamus, quomodo ipse cum filiis suis, apostolis scilicet et martyribus, sumit peccata sanctorum. Et quidem quod dominus noster Jesus Christus venerit, ut tolleret peccatum mundi, et morte sua peccata nostra deleverit, nullus qui in Christo credit ignorat. Quomodo autem et filii ejus auferant peccata sanctorum, i. e. apostoli et martyres, si poterimus ex scripturis divinis probare tentabimus. Audi primo Paulum dicentem: Libenter enim, inquit, expendam et expendar pro animabus vestris, et in alio loco: Ego enim jam immolor etc. (Es ist auffallend, daß Or. nicht die oben S. 124 zitierte Stelle Col. 1, 24 heranzieht!). De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi, quia animae eorum, qui jugulati sunt propter nomen domini Jesu, adsistant altari ... Unde ego vereor, ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Vgl. noch In Joann. tom VI, 36 u. Exhort. ad mart. 50. Dazu Höfling, D. Lehre d. ältesten Kirche vom Opfer im Leben u. Kultus der Christen (1851), S. 136 ff. (Was Höfling nicht bemerkt, ist, daß die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden der Märtyrer und einer expiatorischen Kraft derselben auch in jüdischen Kreisen galt; vgl. 4 Macc 6, 27: Eleasar bittet Gott: καθάρσιον αὐτῶν, des Volkes, ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν, ferner ib. 17, 21 ff.) Der Zusammenstellung der Märtyrer und Apostel muß einmal eigens nachgegangen werden. Sie erscheint besonders auch in liturgischen Gebeten (z. B. Constitt. app. VIII, 12).

[1] Eus. V, 1, 23 wird das σωμάτιον des Sanctus als μάρτυς τῶν συμβεβηκότων bezeichnet; man „sah“ an ihm, was geschehen war. Irenaeus III, 4, 19 redet von denen, qui propter domini confessionem occiduntur als solchen, die, weil sie conantur vestigia assequi passionis domini zu erachten seien als „passibilis (Jesu) martyres“, Erscheinungen, Ebenbilder des passibilis. In Constit. apost. V, 1 wird der μάρτυς ἅγιος definiert als „ἀδελφὸς τοῦ Χριστοῦ“. Ein Bruder gleicht dem andern. Eben hier werden die Begriffe „μαρτυρία“ und „κοινωνία“ parallel gesetzt. Der heilige Märtyrer ist „gewürdigt“ des „Kranzes“ und der μαρτυρία τῶν παθημάτων oder κοινωνία τοῦ αἵματος Christi. S. dazu S. 125 Anmerkung 2. Möglich, daß hier, wie vielfach in den Konstitutionen alte Phrasen erhalten sind. — Bekannt ist, daß im 4. Jahrhundert gewisse Repräsentanten des Donatismus, wenn ihnen das Martyrium von seiten ihrer Gegner versagt wurde, qualvollen Selbstmord übten, um doch als Märtyrer befunden zu werden. Das war die Karikatur der Idee vom μάρτυς als „εἰκών“ Jesu.

christlichen Zeit werden vielleicht eine Antwort geben können. Hat es schon einen Sprachgebrauch gegeben, der die besonders treuen und geehrten „Schüler" eines Meisters, seine rechten μιμηταί, eigentlichen ζηλωταί, als seine μάρτυρες, seine Zeugen als seine Ebenbilder bezeichnete? In Lc 11, 48 tritt eine Verwendung des Ausdrucks μάρτυρες (μαρτυρεῖν?) auf, der mir den Gedanken geweckt hat, hinter der christlichen μάρτυς-Idee stehe vielleicht eine ursprünglich aramäische Redeweise.[1] Wir werden doch wahrscheinlich anderes ins Auge fassen müssen. Wenn die Lugdunenser erst denen, die für und wie Christus gestorben sind, den μάρτυρες-Titel beilegen wollen im Hinblick auf Jesus den „πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς" (s. o. S. 123), so ist die Anspielung auf Apoc 1, 5 u. 3, 14 klar, zugleich aber auch, daß sie dem Ausdruck einen Sinn unterlegen, der diesen Stellen fremd ist. Denn Christus wird hier eben nicht „Märtyrer" genannt. Gleichwohl könnte der Märtyrertitel genetisch mit der Apokalypse zusammenhängen. War sachlich die Idee maßgebend, daß der wahre μαθητής und μιμητής Jesu diesen, wo möglich, auch im Tode „repräsentiere", nachbilde, so konnte die Apokalypse, die eine Reihe von Märtyrern zwar nicht wegen ihres „Martyriums", aber doch nun einmal tatsächlich als μάρτυρες Ἰησοῦ bezeichnete, ja die den Antipas 2, 13 sogar besonders nahe mit Jesu als „μάρτυς" in Parallele brachte, sprachlich den Anlaß bieten, in diesem Titel die spezifische Gleichung zwischen einem μαθητής Jesu und dem Meister selbst zum Ausdruck zu bringen. In gewissem Maße aber ist und bleibt der Märtyrertitel doch als solcher ein Rätsel.

---

[1] Der Titel hat sich allerdings noch nicht in jüdischen Kreisen gebildet. Die Makkabäerzeit hatte viele Beispiele des Verhaltens, das man in der christlichen Gemeinde als Martyrium bezeichnete, gesehen. Aber ich habe keine Stelle gefunden, wonach man diejenigen, die ihre Treue gegen das väterliche Gesetz durch den Tod unter Foltern bewährten, als μάρτυρες bezeichnet hätte. Von μαρτυρία oder μαρτυρεῖν ist in den sog. Makkabäerbüchern überhaupt nicht oft die Rede. Soviel ich gesehen habe, kommt nur in Betracht 1 Macc 2, 47, 56; 2 Macc 3, 36; 12, 30; 4 Macc 6, 32; 16, 16. An keiner hat man Anlaß zu glauben, daß man in Israel schon von „Märtyrern" gesprochen habe. Auf eine Anfrage, ob etwa Josephus von „Märtyrern" rede, schreibt mir B. Niese, daß er das „mit gutem Gewissen" negieren zu können glaube. Hängt der Märtyrertitel mit jüdischem Sprachgebrauch zusammen, so wohl nur in Form einer Sonderentwicklung.

---

[Abgeschlossen am 18. November 1902.]

# Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte.

Von W. Soltau in Zabern.

Jede wissenschaftliche Untersuchung hat von dem Feststehenden oder relativ Sicheren zu dem Hypothetischen und Unbekannten fortzuschreiten. Dieser so einfache methodische Grundsatz ist nichtsdestoweniger bei der Frage nach der Entstehung und Zusammensetzung der Apostelgeschichte sehr oft unbeachtet geblieben, selten in seiner vollen Bedeutung anerkannt worden.

Ganz zweifellos ist auf diesem Gebiete das Sicherste: einmal die Beschaffenheit des Wir-Berichtes und sodann das, was als Ergebnis der Untersuchungen über den Sprachgebrauch der einzelnen Teile der Apostelgeschichte festgestellt werden konnte. In beiden erkennt z. B. auch Spitta „die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert“ S. 3 f. das relativ Sichere und Bedeutungsvolle. Und trotzdem gründet er seine weiteren Untersuchungen nicht hierauf, sondern setzt die Behandlung der sprachlichen Seite des Problems an den Schluß, nicht an den Anfang, und behandelt die Wirstücke gleichfalls nicht zu Beginn, sondern gemäß „der vorliegenden Ordnung der Erzählung“ d. h. gegen Ende.

Bei der folgenden Untersuchung über das, was von den zahlreichen, der Apostelgeschichte eingefügten Reden zu halten ist, in welchem Verhältnis sie zu dem Erzählungsstoff stehen, bei einer Untersuchung also, in welcher die wichtigsten Fragen des Problems der Apostelgeschichte erörtert werden, soll dieser Fehler vermieden werden. Es wird vielmehr umgekehrt, bevor eine weitere Untersuchung angestellt werden wird, genau festgesellt werden, was über den Sprachgebrauch der einzelnen Teile und was über die Beschaffenheit des Wir-Berichts feststeht, und von da aus dann ohne weitere Hilfshypothesen die verschiedene Herkunft der einzelnen Bestandteile erschlossen werden.

Die Apostelgeschichte ist, vom sprachlichen Standpunkt aus betrachtet, mit nichten ein einheitliches Werk.

Daraus folgt für die Methode der Forschung: die sprachliche Analyse

der Apostelgeschichte muß selbständig neben einer Erforschung der Quellen einhergehen. Erst wo beide übereinstimmen, kann von einer Sicherheit der Resultate die Rede sein.

Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Abschnitte ist folgendes festzuhalten.

1. Es ist nach Nordens Ausführungen (Die antike Kunstprosa II, 484) ausgemacht, daß die Episode über Stephanus einen besonders ungriechischen Eindruck macht. Die Häufung der obliquen Kasus von αὐτός, das Fehlen der sonst den Griechen geläufigen Partikeln, kurz eine gewisse Hilflosigkeit im Ausdruck macht sich überall bemerkbar. Mit diesen Kapiteln (6, 1—8, 4) steht aber nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich die Fortsetzung in 9, 1—30 sowie 11, 19—26 bezw. bis 30 in Verbindung. Das häufige καί, der Infinitiv nach ἐγένετο u. a. m. zeigen auch hier deutlich, daß dieser Bericht einen ähnlich ungriechischen Charakter hat wie 6, 1—8, 4.

2. Der Wir-Bericht ist (wie die Einleitung 1, 1—2) in einem guten Griechisch geschrieben; dabei ist aber zu beachten, daß er an einzelnen Stellen mit andern Angaben über Pauli Missionsreisen durchsetzt ist, und zunächst nur die Berichte in erster Person als integrierende Bestandteile desselben festgehalten werden dürfen.

3. Es ist durch Hawkins „Horae synopticae" S. 150f. gezeigt worden, daß der Wir-Bericht in sprachlicher Hinsicht durchaus dem 3. Evangelium gleiche. Er steht der Redeweise desselben viel näher als die übrigen Partien der Apostelgeschichte. Dazu stimmt vortrefflich, was allerdings zu erwarten war, daß der Verfasser der beiden Einleitungen dieselbe Person gewesen zu sein scheint. Sein „zweiter Bericht" ist dann durch den letzten Bearbeiter der Aposteltaten modifiziert worden.

4. Die in den Wir-Bericht eingeschobenen Erzählungen von ganz anderem Charakter sind — das ist gleichfalls von der philologischen Spezialuntersuchung festgestellt worden — von einem Manne geschrieben, welcher, wie der Erzähler der Wir-Berichte, die griechische Sprache gewandt handhabte. Man vergleiche hierüber die treffenden Erörterungen von Norden „Die antike Kunstprosa" II S. 483. Namentlich wird das zu beachten sein, was Norden über den übereinstimmenden Sprachgebrauch in der Erzählung des Apostelkonzils (15), von Paulus' Aufenthalt in Athen, und von seiner Gefangenschaft in Jerusalem und in Caesarea (22—26) dargelegt hat.

5. Auch bei den Petrusstücken der 1. Hälfte (1—5; 9, 32—11, 18; 12, 1—24) hat die Untersuchung mehr als bisher von den sprachlichen

Eigentümlichkeiten auszugehen. Schon eine oberflächliche Betrachtung wird hier den verschiedenartigen Eindruck, welchen die Reden des Petrus und die erzählenden Einführungen machen, nicht unbeachtet lassen können. Wie sehr dieselben auch im übrigen zusammengehören mögen, in sprachlicher Hinsicht sind sie jedenfalls auseinander zu halten. Schon hier sei soviel bemerkt, daß die genannten Reden in Sprache und Charakter den Ausführungen und Reden ähneln, welche in den späteren Abschnitten c. 22—26 enthalten sind.

Noch ist hier einiges über die Beschaffenheit des Wir-Berichts hervorzuheben. Zu demselben gehören zunächst sicher alle die in erster Person überlieferten Abschnitte: 16, 8—25; 20, 4—16; 21, 1—19; 27 1—28, 16 (28, 30—31).

Ob und welche weiteren Abschnitte Teile dieses Wir-Berichtes waren, ist a priori schwer mit Sicherheit festzustellen. Vermutungsweise aber diese oder jene Erzählung demselben zuzuweisen, ist sehr bedenklich, weil dadurch zu leicht der Frage nach einer anderweitigen Herkunft jener Teile präjudiziert werden würde.

Die Schwierigkeit, eine sichere Entscheidung über diese Bestandteile zu fällen, ist nur dann zu beseitigen, wenn die Qualität des Wir-Berichts genauer festgestellt ist. Am deutlichsten tritt die Eigenart desselben in 27, 1—28, 16 hervor. Der dortige Bericht bietet vor allem keine Reden, erzählt schlicht und sachgemäß, was über die äußeren Schicksale des Apostels Paulus zu sagen war. Es lag dem Erzähler durchaus fern, eine detaillierte Darstellung der Missionstätigkeit des Paulus zu geben. Nicht einmal die Erfolge des Paulus zu schildern lag in der Absicht des Berichterstatters. Sein Interesse war allein den persönlichen Schicksalen des Paulus und seiner Begleiter gewidmet. Die Einzelheiten der Seereise und besondere Fährlichkeiten zu schildern, lag ihm mehr am Herzen, als alles andere. Ursprünglich war dieser Bericht jedenfalls ein Brief, von jener Art echter Briefe, die nicht zur öffentlichen Schaustellung, sondern in erster Linie für die bestimmt waren, die sich für die persönlichen Verhältnisse des oder der Schreibenden interessierten. Darum braucht man noch keineswegs an einen bestimmten Adressaten zu denken. Wie viele einzelne Freunde des Paulus gab es nicht, die etwas über seine persönlichen Schicksale wissen wollten? Und wie viele Gemeinden, welchen Paulus das Evangelium gebracht hatte, mußten nicht den sehnlichsten Wunsch haben, über den Verlauf der Reisen des Apostels, namentlich über seine Schicksale in Jerusalem und seine endliche Ankunft in Rom etwas spezielleres zu erfahren!

Nicht ganz denselben Zweck scheinen die früheren Wir-Berichte zu verfolgen. Dieselben stellen wenigstens nicht nur die Schicksale des Paulus in den Mittelpunkt der Darstellung, sondern daneben auch die eigenen Schicksale des Schreibers. So erzählt z. B. 20, 13, wie der Schreiber dem Paulus vorangefahren sei, um ihn erst später wieder in Assos zu treffen. Aber auch hier ist und bleibt Paulus für den Verfasser so sehr die Hauptperson des Interesses, daß von einem wirklichen Wechsel in dem Plan und in der Art der Berichterstattung nicht die Rede sein kann.

Wenn aber auch die kurze Herzählung der wichtigsten Reiseerlebnisse der Hauptzweck des Wir-Berichts gewesen ist und gewiß größere Reden nicht in ihm gestanden haben, so schließt doch eine derartige sachgemäße Berichterstattung keineswegs eine gewisse eingehendere Betrachtung besonderer Vorfälle aus, nämlich da, wo es im Interesse der Leser lag, etwas näheres über die persönliche Lage des Apostels oder über besondere Fügungen in dem Schicksale des Apostels zu vernehmen. Es mußte z. B. von höchster Wichtigkeit für die jungen Christengemeinden sein zu erfahren, wie der unerschrockene Vorkämpfer des Glaubens in die Gefangenschaft zu Philippi gekommen war (16, 19—24), und wie er wieder die Freiheit erlangt hatte (16, 35—40). Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß auch diese Erzählung, trotzdem sie nicht mehr in erster Person erzählt, aus derselben Wirquelle stammt, allerdings ohne die wunderbare Einlage (16, 25—34). Gerade hier ist ja der Übergang von der 1. zur 3. Person nicht nur erklärlich, sondern mit Notwendigkeit geboten gewesen, da der Schreiber selbst nicht mit gefangen gesetzt wurde.

Aus ähnlichen Gründen wird anzunehmen sein, daß die tatsächlichen Angaben, welche Pauli Person während seiner Anwesenheit zu Jerusalem betreffen, und die nur von einer ihm persönlich nahe stehenden Seite, ja nur von einem Augenzeugen ausgehen können, dem Wir-Bericht angehört haben. So wahrscheinlich 21, 27—36 Pauli Bedrohung durch das Volk und seine Gefangennahme mit der Fortsetzung 22, 25—29,[1] vor allem aber 23, 11—24 (bez. der Schluß 23, 31—35) der Anschlag auf Pauli Leben und seine Überführung nach Caesarea.

Dagegen ist es bei der Beschaffenheit des Wir-Berichts in 16: 20—21; 27—28 ausgeschlossen, daß die großen Reden, welche dazwischen zerstreut stehen, aus demselben stammen. Wenn irgend etwas, so wider-

[1] Die abschließenden Verse 21, 37—40 und 22, 30 sind vielmehr Einführungen zu den folgenden Reden.

sprechen sie den kurzen sachgemäßen Notizen, wie sie der Wir-Bericht sonst bietet.

Nicht minder sollte feststehen, daß, abgesehen von einigen einführenden Bemerkungen,[1] die sonstigen Angaben über die Reisen des Paulus ursprünglich nicht dem Wir-Bericht angehört haben können.

Ausdrücklich hebt 20, 6 hervor, daß der Verfasser des Wir-Berichts, der 16, 40 in Philippi zurückgeblieben, nicht mit den übrigen nach Amphipolis weitergereist war, von Philippi aus in Troas erwartet worden sei. Derselbe war also auf der inzwischen erfolgten zweiten Missionsreise nicht Augenzeuge gewesen.

Das schließt zwar nicht aus, daß er selbst später auch einige Aufzeichnungen aus den Angaben anderer seinem Wir-Bericht hinzugefügt haben könnte. Aber zu seinem ursprünglichen Wir-Bericht, der nur Selbsterlebtes enthielt, können derartige Ausführungen nicht gehört haben.

Gewiß ist es von hervorragender Wichtigkeit, die Herkunft der sonstigen Erzählungen über die Reisen des Paulus festzustellen und ihre Beziehung zu dem Wir-Bericht zu bestimmen; so bei der Erzählung in 12, 25—13, 14; 14, 1—15, 1; 17, 1—15; 18, 1—19, 22. Doch der Wunsch, die Qualität dieser Erzählungen festzustellen, kann erst nach anderen Untersuchungen über die Apostelgeschichte befriedigt werden.

Bei der Zusammenstellung der sicheren Voraussetzungen der Untersuchung müssen diese Abschnitte beiseite gelassen werden.

Die hier kurz zusammengestellten Tatsachen, welche den Ausgangspunkt jeder weiteren Untersuchung über das Problem der Apostelgeschichte bilden, legen es aus mehr als einem Grunde nahe, vor allem die Beschaffenheit der Reden, ihre Quellen und damit ihren Ursprung festzustellen.

Die Reden[2] heben sich, wie schon erwähnt, vor allem schon sprachlich von dem Erzählungsstoff ab. Sie sind — mit Ausnahme der ganz singulären Stephanusrede — in elegantem Griechisch geschrieben.

Sie sind sowohl von den Petruslegenden (in 1—5), wie von dem Reisebericht (in 13f.; 17—19) in formeller Hinsicht geschieden. Auch

---

[1] So 20, 3—5 vor 20, 6 f. und wohl auch die kürzeren Notizen über die Reise des Paulus bis zu seiner Ankunft in Troas (16, 8), nämlich 15, 35—41; 16, 6—7. Nicht dagegen gehört zu ihm die Anekdote über Timotheus, welche 16, 1—5 eingestreut ist und den kurzen Reisebericht ganz unerwartet unterbricht. 16, 6 schließt an 15, 41 an.

[2] Zu ihnen sind auch die verwandten schriftstellerischen Erzeugnisse in Briefform 15, 23—29; 23, 25—30 zu rechnen. — Zu allen Reden vgl. Soltau, Der geschichtliche Wert der Reden bei den alten Historikern, in Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1902, IX, 20 f.

der Wir-Bericht zeigt, wie bemerkt ward, eine eigentümliche Redeweise, welche derjenigen des 3. Evangelisten näher verwandt ist.

Das Ergebnis der Spezialuntersuchung über die Reden der Apostelgeschichte[1] stelle ich hier, der Untersuchung vorgreifend, kurz folgendermaßen zusammen:

1. Einige Reden sind nach Briefen des Apostels Paulus gebildet, so vornehmlich die Abschiedsrede an die Epheser Act 20, 18—35 aus 1. Thess 2—4; die Rede des Paulus in Athen Act 17, 22—31 aus Röm 1. 11. 14; das Aposteldekret vorzugsweise nach 1. Kor 6 und 8—10.

2. Die wichtigsten Verteidigungsreden des Paulus beruhen auf dem Bericht von Pauli Bekehrung.

3. Mehrere andere sind lediglich erweiternde Umschreibungen der im Reisebericht und Wir-Bericht erzählten Begebenheiten.

4. Eine Untersuchung über die Stephanusrede wird zeigen, daß dieselbe aus einer älteren Relation entnommen ist, aus der auch des Paulus Rede 13, 15f., sowie der Gedankengang der Reden des Petrus zu Anfang der Apostelgeschichte (2—4) stammten.

Es ist augenscheinlich, daß auf diesem Wege die Qualität der Bearbeitung der Apostelgeschichte und daneben diejenige des ursprünglichen Quellenmaterials besser und sicherer festzustellen sein wird, als durch hypothetische Versuche, die Benutzung mehrerer Quellen neben einander darzutun. In 6, 1—8, 4; 9, 1—27; 13—28 d. h. also in sämtlichen Paulusstücken, kann von mehreren nebeneinander hergehenden schriftlichen Quellen keine Rede sein.

## I.

Kürzlich hat H. Schulze in seiner Abhandlung „Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in der Apostelgeschichte 20, 18—38“[2] den Nachweis geführt, daß diese ganze Rede aus lauter Reminiscenzen an paulinische Briefe besteht und vornehmlich nach 1. Thess 2—4 gebildet worden ist. Die wichtigsten Beziehungen seien hier erwähnt.

---

[1] Ein für allemal sei hier bemerkt, daß die folgende Untersuchung unabhängig ist von den Kontroversen, welche die Ausgabe von Blaß hinsichtlich des Textes der Apostelgeschichte angeregt hat. — Von einiger Bedeutung könnte höchstens sein, daß schon 11, 28 in cod. D die 1. Person Pluralis auftritt (συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν). Es ist m. E. ganz wahrscheinlich, schon mit Rücksicht auf 21, 10 f., daß hier eine authentische Notiz vorliegt. Dann aber zeigt dieselbe, daß der Verfasser des Wir-Berichtes zwar damals in Antiochia gelebt hat, aber selbst die dann 12, 24 f. erzählte Missionsreise nicht mitgemacht hat (s. 13, 2). — Doch s. auch Jacobsen, Die Quellen der Apostelgeschichte S. 14.

[2] Studien und Kritiken (1900) 4, 563 f.

Act 20, 18—21 folgt genau dem Gedankengang von 1. Thess 2, 1—4. Für die Nachstellungen in Philippi (προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις, 1. Thess 2, 2) setzt Act 20, 19 ein: δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν, τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων. Im übrigen aber ist es derselbe Gedanke:

| | |
|---|---|
| 1. Thess 2, 1. | Act 20, 18—21. |
| αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν· ἀλλὰ προπαθόντες .... ἐπαῤῥησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι. | ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀδελφοί, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας, ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν, πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην δουλεύων .... ὡς οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι .... διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν[1] τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν κ. τ. λ. |
| 1. Thess 2, 8. | Act 20, 24. |
| Οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν γεγένησθε. | ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχήν μου τιμίαν ἐμαυτῷ, ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου μετὰ χαρᾶς, καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. |
| 1. Thess 2, 9; 11. | Act 20, 34. |
| μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον; νυκτὸς γὰρ καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν, ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. | αὐτοὶ γιγνώσκετε, ὅτι ταῖς χρείαις μου πάσαις καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται πάντα. |
| — — — — — — — — — — — — — | Act 20, 31. |
| οἴδατε ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ, παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι. | διὸ γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ δακρύων νουθετῶν ἕνα ἕκαστον. |
| 1. Thess 2, 10. 12. | Act 20, (25) 26. |
| ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν .... καὶ μαρτυρούμενοι εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. | ὑμεῖς πάντες, ἐν οἷς διῆλθον, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· διὸ μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων. |
| 1. Thess 3, 10—11. | Act 20, 25. |
| νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον, καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς. | καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες. Vergl. auch 20, 38: ὀδυνώμενοι μάλιστα ἐπὶ τῷ λόγῳ, ᾧ εἰρήκει, ὅτι οὐκέτι μέλλουσι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν. |

[1] Vergl. hierzu weiter Röm 1, 16; dieses Kapitel war Quelle zu der Rede Act 17, vergl. unten.

1. Thess 3, 4.

καὶ γὰρ ὅτε πρὸϲ ὑμᾶϲ ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν, ὅτι μέλλομεν θλίβεϲθαι, καθὼϲ καὶ ἐγένετο.

1. Thess 5, 12.

ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶϲ, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺϲ κοπιῶνταϲ ἐν ὑμῖν, καὶ προϊϲταμένουϲ ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦνταϲ ὑμᾶϲ; und daneben

1. Tim 4, 1

τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶϲ λέγει, ὅτι ἐν ὑϲτέροιϲ καιροῖϲ ἀποϲτήσονταί τινεϲ τῆϲ πίϲτεωϲ, προϲέχοντεϲ πνεύμαϲι πλάνοιϲ καὶ διδαϲκαλίαιϲ δαιμονίων.

Act 20, 23.

τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον .... διαμαρτύρεταί μοι ὅτι δεϲμὰ καὶ θλίψειϲ με μένουϲιν.

Act 20, 28—29.

προϲέχετε οὖν ἑαυτοῖϲ καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶϲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπιϲκόπουϲ .... ἐγὼ γὰρ οἶδα τοῦτο, ὅτι εἰϲελεύϲονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖϲ εἰϲ ὑμᾶϲ κ. τ. λ.

Außerdem hat der Verfasser von Act noch manche Reminiscenzen aus anderen paulinischen Briefen mit in seine Darstellung verflochten. S. Studien und Kritiken ebendas. S. 120 f. So vergl. Act 20, 19 mit Eph 4, 2; Act 20, 24 mit 2. Tim 4, 7; Act 20, 32 mit 1. Thess 5, 23; Röm 16, 25; Eph 1, 18.

Auch eine zweite, besonders originell erscheinende Rede des Paulus in Act ist nichts anderes als eine Kombination aus einigen Gedanken der Episteln: Pauli Rede in Athen (17, 24 f.) ist größtenteils aus Stellen des Römerbriefes komponiert.

Anknüpfend an Altäre, welche den „unbekannten Göttern" gewidmet waren, aus denen aber 17, 23 ein unbekannter Gott wird, geht der Redner auf diesen „Einen Gott" ein. „Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir, als auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts" (17, 27—28). Es ist derselbe Grundgedanke, welcher sich Röm 11, 36 findet: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰϲ αὐτὸν τὰ πάντα.

Diesem „unsichtbaren göttlichen Wesen" (Röm 1, 20) stellt Paulus Röm 1, 23 die niedere Auffassung der Heiden entgegen, welche „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild verwandelt haben, gleich dem der vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere". Ähnlich Act 17, 29: „So wir denn göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Gedanken gemacht".[1] Auch die Folgen dieses gottlosen Tuns sind

[1] Röm 1, 23.

καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοϲ φθαρτοῦ ἀνθρώπου.

Acta 17, 29.

οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν . . . . χαράγματι τέχνηϲ καὶ ἐνθυμήϲεωϲ ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.

Act 17, 30—31 durchaus Röm 1—2 entsprechend geschildert. Anfangs hat Gott zwar ihrer Unwissenheit verziehen, wie das ähnlich schon Act 14, 16 gesagt war,[1] jetzt aber „gebietet er allen Menschen an allen Enden Buße zu tun und will Gericht halten lassen durch Christus" (Act 17, 30—31). Es sind das ja dieselben Gedanken, welche Röm 1, 18; 2, 6—16 ausführlicher erörtert hat. Nebenbei hat auch Röm 14, 9—12 dem Verfasser vorgeschwebt. Zu dem Gedanken (Act 17, 26), daß Gott „aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden" dazu berufen habe „den Herrn zu suchen und zu finden", bot gleichfalls Röm 1, 19—20; 2, 13—16 das Material.

Zu dem Eingangsgedanken, daß Gott nicht in Tempeln wohne von Menschenhänden gemacht, ist teils das Wort der Stephanusrede 7, 48 (bez. 1. Kön 8, 27 und Jes 66, 1) Vorbild, teils der Gedankengang von Ps 50, 8—13.

Eine andere Epistel hat dem Verfasser von Act die Angaben geboten, welche er bei seiner Schilderung des Apostelkonzils (15, 1 f.) verwendet hat.

Hier sollte soviel für jeden, welcher dem Apostel Paulus den Glauben nicht versagt, feststehen, daß seine Erklärungen Gal 2, 9—10 glaubwürdig und vollständig sind. Nach ihnen ist dann festzuhalten, daß weder die Forderung des Jacobus 15, 20 noch das Aposteldekret 15, 22—29 authentisch sein können. Gal 2, 10 läßt eine derartige einschränkende Bestimmung nicht zu.

Auch das schwankende Betragen des Petrus zu Antiochia, welcher erst mit den Heiden aß, dann wieder sich von ihnen absonderte, zeigt aufs deutlichste, daß der Satz 15, 29 im Aposteldekret nicht gestanden haben kann. Denn wozu sich absondern, wenn die Juden sich ausdrücklich mit einer solchen Konzession der Heidenchristen zufrieden erklärt hatten? Freilich „die Macht der tatsächlichen Verhältnisse, wie sie in gemischten Gemeinden sich gestalten mußten, wuchs allerdings dem (vermeintlichen) jerusalemischen Kompromisse, durch den die Streitfrage mehr vertagt als gelöst war, rasch über den Kopf". Bei der Speisegemeinschaft stellte sich heraus, daß sie ohne eine gewisse Rücksichtnahme von beiden Seiten undurchführbar sei. Aber eben daraus, daß so große Unzuträglichkeiten bestehen blieben, geht mit Sicherheit hervor, daß keine bindenden Abmachungen durch ein Aposteldekret getroffen worden sind.

[1] „Der in vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege" (= Ps 81, 13).

9. 5. 1903.

Die Reden der Apostel beim Apostelkonzil und das Dekret selbst verlieren all und jedes Bedenkliche und Befremdliche, wenn man sie als schriftstellerische Produkte ansehen darf, welche — wie die vorhin behandelten Reden — im Anschluß an die paulinische Gedankenwelt in seinen Briefen vom Schriftsteller frei komponiert sind.

Versuchen wir auf diesem Wege, durch Nachweis der Quellen und der Herkunft des Aposteldekrets, seine Entstehung zu erklären.

Es ist zunächst anerkannt,[1] daß 15, 5—12 mit Benutzung des Galaterbriefs geschrieben ist. Mit Recht hebt dann aber Spitta hervor, daß für die weiteren Ausführungen nicht der Galaterbrief, sondern eine andere Schrift Quelle gewesen sein müsse. Nur die Personen des Petrus und des Jakobus, des Wortführers der Judenchristlichen Partei, waren durch den Galaterbrief gegeben. Weiteres nicht. Woher entlehnte der Verfasser von Act das Übrige?

Abgesehen von dem Citat aus Amos 9, 11 = Act 15, 16—17 und dem was Act 10—11 erzählt,[2] kommt da sachlich eigentlich nur noch die einschränkende Bestimmung Act 15, 20 und 15, 29 in Betracht. Es läßt sich bei ihr aber der Nachweis erbringen, daß diese für ein Dekret bedenklichen Sätze den trefflichen Sittenermahnungen des Apostels Paulus 1. Kor 6. 8. 10—11 entlehnt sind.

Paulus 1. Kor 6, 9 und 6, 15—20 warnt in eindringlichster Weise vor Hurerei und andern geschlechtlichen Verirrungen, wie sie bei den Heidenchristen der großen Städte getrieben wurden. 1. Kor 8, 1 f. wendet sich gegen die Götzenopfer, namentlich soweit dadurch den Schwachen ein Ärgernis bereitet werde, und schließt mit den Worten: „darum, so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte“ (8, 13). 1. Kor 10, 7 f. faßt beide Ermahnungen noch einmal zusammen: Werdet auch nicht Abgöttische, gleichwie jener etliche wurden, als geschrieben steht (2. Mose 20, 3; 32, 6): das Volk setzte sich nieder, zu essen und zu trinken, und stand auf, zu spielen. Auch laßt uns nicht Hurerei treiben, wie etliche unter jenen Hurerei trieben“. 1. Kor 10, 14. 19—21 heißt es dann weiter: „Darum meine Liebsten, fliehet vor dem Götzendienst ... Soll ich sagen, daß der Götze etwas sei, oder daß das Götzenopfer etwas sei? Aber

[1] Vergl. den Nachweis von Weizsäcker „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche“ S. 173 f. und Spitta „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert“ (1891) S. 209.

[2] Besonders vgl. 10, 34—44 zu 15, 7—8; 10, 34 zu 15, 9; 11, 16—17 zu 15, 10—11 15, 14; 10, 47—48 zu 15, 19.

ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln, und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in des Teufels Gemeinschaft sein sollt". „Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch;[1] ihr könnt nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Tisches und der Teufel Tisches".

Aus diesen Worten und den Schlußermahnungen, weder den Juden noch den Griechen ärgerlich zu sein, noch der Gemeine Gottes (10, 32), formulierte der Bearbeiter der Aposteltaten sein Aposteldekret. Historisch kann dieses schon deshalb nicht sein, weil, wenn es bindende Kraft gehabt hätte, die Einschärfung dessen, was Paulus 1. Kor 8—10 hervorhebt, gegenstandslos und überflüssig gewesen wäre.

Übrigens lassen sich auch sonst noch in manchen Reden von Acta Reminiscenzen an paulinische Briefe nachweisen.

Merkwürdig ist vor allem, daß Petrus in seiner Rede 10, 34—35 sich wohl an Gal 2, 6, sicherlich aber auch an Röm 2, 6—13 gehalten hat. In 10, 36—37 schließt sich Petrus an Röm 9, 4—5 an. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß Act 3, 25 die Kinder der Propheten und des Bundes, wie in der eben genannten Stelle Röm 9, 4—5 verstanden sind. Ebendaselbst ist, wie Holtzmann, Handkommentar S. 338 treffend hervorhebt, Gen 22, 8 wie Gal 3, 18 zitiert, das σπέρμα wie Gal 3, 16 auf Christus bezogen, also auch hier der Einfluß des Galaterbriefes unleugbar. In der Rede des Paulus vor Agrippa schwebten dem Verfasser sicherlich (vergl. Act 26, 23) neben Kol 1, 18, 1. Kor 15, 20 vor. Acta 26, 18 spielt auf Eph 1, 11 an. Auch dürfte die Petrusrede Act 10, 42—43 schwerlich ohne Berücksichtigung von 2. Tim 4, 1 geschrieben sein.

Daß dabei dann noch einzelne Psalmen- und Prophetenstellen mit verwandt sind, ist kaum besonders bemerkenswert und sei hier nur kurz erwähnt. So 4, 25—26 = Ps 2, 1—2,[2] 3, 20 = Jes 35, 10; Dan 7, 22. 27.

2.

Wenden wir uns jetzt zu den großen Reden, welche auf den Bericht von Pauli Bekehrung und die mit ihr — wenn auch nicht ursprünglich —

[1] So erklärt sich das besondere Verbot das Blut der Opfertiere zu trinken, wie das bei den heidnischen Opfermahlzeiten üblich war. Den Juden war dieses bekanntlich anstößig, da nach ihrer Ansicht „das Blut die Seele" war. Weshalb der Verf. hier das πνικτόν noch besonders hervorhebt, ist weniger klar, doch wird auch dieses ja 3. Mos 17, welcher die Grundlage dieser ganzen jüdischen Gesetzesordnung ist (vgl. 17, 15), ausdrücklich verboten. — Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß D und andere Codices beidemal (20 u. 29) das πνικτόν übergehen. Auch 21, 25 fehlt dasselbe.

[2] Psalm 2, 7 wird direkt zitiert 13, 33.

so doch jedenfalls schon eine Zeit lang vorher verbundenen Stephanusepisode zurückgehen. Es sind 22, 3—16 und 26, 9—18, sowie 13, 8 f.

Wer die Qualität der Reden mißachtend in jeder kleinen Variante zwischen 22, 3—16; 26, 9—18 und der Erzählung 9, 1—22 einen originalen Bestandteil sieht, der, aber auch nur der, kann hier verkennen, daß alle drei Schilderungen auf einen gemeinsamen Grundbericht zurückgehen. Es wäre eine wahre Afterweisheit, noch andersartige Quellen für 22, 3 f. und 26, 9 f. anzunehmen.[1] Es mag sein, daß der Bericht von Pauli Vision 22, 9 und 26, 14 das Original genauer wiedergibt als 9, 1 f. Auch ist es möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, daß die Stimme, welche Paulus vernommen hatte, außer den Worten 9, 4 = 22, 7 = 26, 14 und den Worten 9, 5 = 22, 8 = 26, 14—15 auch die Worte 26, 16—18 gesprochen hat.[2] Aber jeder in Quellenkritik nur etwas bewanderte Forscher wird zugestehen müssen, daß diese drei Berichte auf einen gemeinsamen Quellbericht zurückgehen, der nicht etwa von dem letzten Bearbeiter frei erfunden oder gedächtnismäßig wiedererzählt ist, sondern demselben bereits schriftlich fixiert vorlag.

Daß dieser Bericht auch schon die Tötung des Stephanus enthielt, ist augenscheinlich. 9, 1 knüpft ja unmittelbar an 8, 4 an, und nimmt den Gedanken von 8, 3 wieder auf. Aber diese Annahme ist auch geboten durch die mehrfachen Hinweise hierauf in Act 22 und 26. So vergl. zu 22, 4: 8, 3 — zu 22, 20: 7, 58[3] — zu 26, 9—12: 8, 1.

In einigen Einzelheiten verrät sich sogar eine Vertrautheit mit Wendungen der Stephanusrede. Stephanus redet das Synedrium zweckentsprechend an (7, 2): ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες; die gleiche Anrede 22, 1 ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες ist den wütenden Juden gegenüber gewiß weit weniger am Platze. Wie Stephanus 7, 35—38 und 44 sich in letzter Instanz auf Moses bezieht, so 26, 22, trotzdem der Inhalt von 26, 23 nicht in den Büchern Mose zu finden ist.

Aber die Stephanusrede ist auch das Vorbild von Pauli Rede 13, 15 f. gewesen.

---

[1] So ursprünglich von Meyer in seinem Kommentar angenommen.

[2] Übrigens ist zu beachten, daß (vgl. Wendt in der Bearbeitung desselben Kommentars), die Rede in K. 22 recht genau mit K. 9 übereinstimmt. 9, 1—6 = 22, 3—8; 9, 8—10 = 22, 10 f.; 9, 15 f. = 22, 15 f.; 9, 11 ff.; 17—19 fehlen in 22, 11—13. Wenn aber 26, 16—18 betont, daß Paulus ganz besonders zum Diener und Zeugen berufen sei, so konnte der Verfasser dieses wohl nach Gal 1, 12; 1, 16; 1. Kor 9, 1; 15, 5 f. einsetzen. Auch schwebte ihm bei 26, 18 wohl Eph 1, 18 f. vor. Damit erledigen sich auch die an sich scharfsinnigen Versuche von Jüngst (Die Quellen der Apostelgeschichte 1895 S. 83 f.), die Benutzung noch einer zweiten Quelle wahrscheinlich zu machen.

[3] Falls 7, 58 echt ist. Das ist wegen 22, 18 ff. nicht zu bezweifeln.

Der theologische Standpunkt des Verfassers dieser Rede ist zwar ein völlig anderer als derjenige der Stephanusrede. Nichtsdestoweniger aber ist jener bestrebt gewesen, in Gang und Disposition die Stephanusrede nachzuahmen. Die Rede des Paulus sollte offenbar ein Gegenstück zu der des Stephanus sein.

Die Stephanusrede legt die wunderbare Erfüllung der Verheißungen dar, welche Gott dem Volke Israel hatte zu teil werden lassen, und stellt ihr die Halsstarrigkeit von Israel gegenüber. Sie begann mit Abraham, ging dann auf Jakob und Joseph, auf Moses in Ägypten und beim Sinai ein, sie hob die Tätigkeit von David und Salomo hervor, um dann zum Schluß die Verwerfung des Heils, das dem Volke Israel durch Jesus geworden, zu tadeln. In diesem geschichtlichen Rückblick ahmt sie die Rede des Paulus 13, 16—22 zweifellos nach. Natürlich bietet diese auch einige originelle Angaben;[1] so gedenkt sie der sieben Völker Kanaans, die vertilgt worden waren, während 7, 45 nur kurz ihre Ausstoßung erwähnt war, sie erwähnt die 450 Jahre der Richterzeit u. a. m. Aber nachdem diese 13, 24—25 noch einige Reminiscenzen aus Lc 3, 16 sowie 13, 28—32 aus Lc 23—24 gebracht und einige Gedanken (13, 33—37) aus der Petrusrede 2, 30—34 reproduziert hat, endigt Paulus wie die Stephanusrede: 13, 40—41 = 7, 51—52.[2]

3.

Während es sich so herausgestellt hat, daß die meisten paulinischen Reden in Acta freier gestaltete Erzeugnisse des Bearbeiters sind, welche er teils nach den paulinischen Briefen, teils nach dem ihm vorliegenden Bericht von Pauli Bekehrung (PB), ausgearbeitet hat, verdient daneben noch hervorgehoben zu werden, wenn es auch manchem selbstverständlich zu sein scheint, daß diese Reden natürlich die Existenz eines älteren Reiseberichts zur Voraussetzung haben. Es klingt banal, wenn betont wird, daß der Verfasser von Act, wenn er Reden des Paulus zu Antiochia (13, 15 f.), zu Athen (17), zu Milet (30) und zu Jerusalem (22—26) eingeschoben hat, einen entsprechenden Bericht über die Reisen des Apostels vorgefunden haben muß. Gleichwohl ist dies nicht unwesentlich; denn diese Beobachtung führt noch zur Aufdeckung der Herkunft einiger anderer rhetorischer Elemente und Reden, welche auf den Erfindungen des Bearbeiters, nicht den Erlebnissen des apostolischen

[1] Darauf legt Bethge „Die Paulinischen Reden" S. 20 über Gebühr Gewicht.

[2] Auch die kurze Rede des Petrus 10, 34—43 gibt denselben Grundgedanken von 13, 36—41 wieder, ahmt aber im Anfang Röm 2, 6—13 nach.

Reisebegleiters beruhen. So war es ja augenscheinlich, daß derjenige Autor, welcher nach den Angaben des 1. Korintherbriefs das Apostel-dekret zusammengestellt hatte, auch mit Zuhilfenahme von Gal 2, 9 die voraufgehenden Reden des Petrus und Jacobus ausgeführt hat. Der Brief des Claudius Lysias an Felix (23, 26 f.) ist so lediglich nach den voraufgehenden Angaben des Kapitels (23) zusammengestellt. Wenn die Verteidigungsrede des Paulus 24, 10—21, nach Analogie der übrigen Reden, ein Produkt des Bearbeiters ist,[1] so auch die Anklagerede des Tertullus 24, 2—8. Jene enthält die üblichen für Paulus wenig passenden Beteuerungen (vergl. 23, 6 f.; 26, 4—8), daß er eigentlich nichts anderes als ein rechtgläubiger Jude sei, diese aber nur eine mit Höflichkeitsphrasen ausgestattete Wiedergabe des 21, 28 erzählten Tatbestandes. Auch 25, 14—21 ist nur eine Paraphrase des vorher Erzählten, 21, 36—40 eine wiederholende Ausmalung des 22, 25—30 Erwähnten.

Kommen diese Einlagen in Wegfall, d. h. also: sind 21, 36—40;[2] 22, 1—21; 23, 25—30; 24, 3—21; 25, 14—21; 26, 2—23 nur Zutaten des letzten Bearbeiters von Act, so tritt auch hier der Reisebericht in seinen kurzen sachgemäßen Schilderungen deutlich zu Tage. So ist 24, 24—25, 13; 25, 23—27 d. h. also die drei Kapitel 24—26 nach Abzug der Reden und der sonstigen rhetorischen Überarbeitungen mit Sicherheit als ein originales Stück des Wir-Berichts aufzufassen, ebenso 23, 11—24. Bei Eliminierung von Paulus' Verteidigungsrede fallen ferner die 21, 30—39 und 22, 23—29 erzählten Vorgänge in eins zusammen, sie sind nur verschiedene Ausmalungen des gleichen Originalberichts. Und endlich ist 22, 30—23, 10 eine Schilderung höchst zweifelhafter Art, welche des Paulus Verteidigung vor der jüdischen Obrigkeit darstellen wollte, dabei aber ein völlig unhistorisches Gerichtsgemälde gab. Denn, wie 24, 1 f. zeigt, nicht der Hohepriester, sondern der Prokurator hatte zu Gericht zu sitzen. Abgesehen von der Erzählung von Pauli Bekehrung sind es also lediglich Elemente des Wir-Berichts, welche dem Verfasser den Stoff zu seinen rhetorischen Schilderungen über Pauli Erlebnisse in Jerusalem geboten haben.[3]

Damit wird dem oben S. 3 gewonnenen Resultat über die Ausdehnung des Wir-Berichts eine erwünschte Bestätigung zu teil. Nach

---

[1] Vgl. dazu die Reminiscenzen (24, 11—12; 17—18) aus 21, 21 f.

[2] Diese kurzen Worte dienen nur zur Einführung der folgenden Rede.

[3] Auch die kurze Ansprache des Paulus an die Römer 28, 17—20 gehört hierher. 28, 17 und 28, 20 beruht auf 23, 1 und 23, 6, der Rest gibt die Angaben von 22, 25 f. und 25, 11—12 wieder.

Abzug der Reden und einiger rhetorischer Einlagen bleiben nur die kurzen sachlichen Angaben übrig, welche schon a priori, d. h. aus der Beschaffenheit des Wir-Berichtes diesem zugewiesen werden dürften (21, 27—30; 22, 23—29; 23, 11—24; 23, 32—35; 24, 24—25, 13; 25, 23—27).

Sie sind ohnehin, wie oben bemerkt ward, der Art, daß sie nur von einem Augenzeugen, der Paulus nahe stand, herrühren können.

Sie müssen also aus drei Gründen dem Wir-Bericht zugesellt werden. Sie sind:

1. das Substrat und der Ausgangspunkt der rhetorischen Einlagen,
2. sie rühren von einem Augenzeugen her, und
3. sind in jeder Hinsicht dem Wir-Bericht verwandt.

Daß auch die zu den Reden Anlaß gebenden Erzählungen über die sonstigen Missionsreisen dem Bearbeiter von Act vorgelegen haben müssen, ist klar. Wer 13, 15—41 einlegte, mußte die voraufgehende Erzählung (13, 1—14) vorgefunden haben. Ebenso muß der Verfasser von Act, als er Pauli Rede in Athen und seine Abschiedsworte an die Epheser zusammenstellte, schon Act 17, 1—15; 20, 1—16 vorgefunden haben.

Es steht somit fest, daß die Angaben über die Missionsreisen 13—14; 15, 35—41; 17, 1—15; 18, 1—23; 19, 9—22 schon mit zu dem Quellbericht des Verfassers gehört haben. Aber im einzelnen ist hier die Abgrenzung zwischen Quelle und Zusätzen des Verfassers von Act schwer zu treffen.

Negativ wird allerdings soviel festgestellt werden können, daß die anekdotenhaften Einlagen wie 16, 1—5; 18, 24—19, 8, sowie auch die Schilderung des Aufstandes in Ephesus 19, 23—20, 1 nicht in den kurzen Reisenotizen gestanden haben können. Hier hat die Detailforschung im einzelnen noch manches nachzutragen.

4.

Eine Bestätigung dieser Beobachtung, daß, wie der Wir-Bericht, so die Stephanusepisode bereits Quellen des Bearbeiters der Aposteltaten gewesen sind, somit einer sehr viel früheren Zeit angehören, wird gewonnen durch die Beachtung zweier anderer Tatsachen, nämlich:

1. der 3. Evangelist hat bei der Behandlung des ihm überlieferten Evangelienstoffes nachweislich nicht nur den Wir-Bericht, sondern auch die Stephanusepisode gekannt und als Quelle benutzt, und

2. derselbe Evangelist hat an der Stephanuserzählung auf Grund des Evangeliums Abänderungen vorgenommen.

Daß Paulus vor der römischen Obrigkeit und vor Herodes hatte

Rede stehen müssen (so der Wir-Bericht), veranlaßte den 3. Evangelisten und zuerst ihn, auch 23, 6—16 ein Gleiches von Jesu anzunehmen.

Ganz besonders beweiskräftig aber sind die Korrekturen, welche Lucas auf Grund von 7, 58 vorgenommen hat. Lc 23 tilgte die für den Weltenheiland weniger passenden Worte Mc 15, 34 (Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?) und setzte dafür ein: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun", was genau dem letzten Worte des Stephanus Act 7, 59 entspricht. Außerdem aber schob der Evangelist 23, 46 ein, entsprechend den Worten des Stephanus 7, 59. „Und als er das gesagt, verschied er", heißt es Lc 23, 46 wie Act 7, 60.[1]

Daß aber nicht nur der letzte Redaktor, sondern sogar schon der Evangelist Lucas den Stephanusbericht genau gekannt hat, zeigt der bemerkenswerte Umstand, daß der Evangelist die von Mc 14, 56—59 und Mt 26, 59—66 berichtete Anklage der Zeugen im Evangelium 22, 66 übergangen und sie dafür Act 6, 11—13 eingesetzt hat. Die Auslassung dort und der Einschub hier verrät unzweifelhaft dieselbe Hand. Lucas hat also, um die ihm bereits vorliegende Rede „passend"[2] einzuführen, Gedanken aus dem Marcus-Bericht entlehnt und sie dafür im Evangelium ausgelassen; its introduction here (Act 6, 11—7, 1; 7, 55—58) cannot be independent of that of the trial of Jesus, sagt Wisner Bacon unstreitig mit Recht.

Dieser Tatbestand raubt der Zwei-Quellen-Theorie jede Stütze.

Gerade hier, wo sie Spuren einer zweifachen Version (z. B. 6, 11 und 6, 13) zu besitzen glaubte, ist in Wahrheit nur ein Bericht anzunehmen. Die Bestandteile des vermeintlichen zweiten Berichts sind lediglich Korrekturen, welche Lucas in die ihm vorliegende Stephanusepisode eingetragen hat;[3] daß dieselben so wenig geschickt ausgefallen sind, ist allerdings bedauerlich, aber doch mehr als erklärlich. Der Wortlaut der Rede sagte so wenig gegen Mose und gegen das Gesetz, daß Lucas vorher (6, 13), wie nachher (7, 57) die Farben etwas stärker auftragen mußte, was ihm denn auch mit Hilfe der falschen Zeugen wenigstens äußerlich gelungen ist.

---

[1] Act 7, 58: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου .... καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. Lc 23, 46: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. Selbst die Änderungen des Lukas sind charakteristisch. Er setzt das δὲ ein und verwandelt das christliche ἐκοιμήθη in den gewöhnlichen griechischen Ausdruck ἐξέπνευσε.

[2] d. h. in Wahrheit ziemlich unpassend, wie Wisner Bacon „Stephen's Speech; its argument and doctrinal relationship" S. 215 (biblical and semitic studies) nachweist.

[3] Daß auch die viel bedenklichere Kombination von Pauli Verfolgung mit Stephanus' Tod das Werk des Lucas war, zeigte Mommsen, Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. II, 86.

5.

Eine Bestätigung des Ergebnisses, daß die Stephanusrede nicht von dem Bearbeiter von Act herrührt, vielmehr sicherlich zu seinen Quellen gehört hat, ergibt sich nicht nur aus ihrer Sprache (s. S. 2), sondern auch aus ihrem Inhalt. Nach dieser Richtung hin bietet sie sogar ganz eigentümliche Auffassungen über den Wert des Alten Testaments, die sicherlich weder paulinisch noch lukanisch sind.

Treffend hat diese Eigenart der Stephanusrede Benjamin Wisner Bacon „Stephen's speech: its argument and doctrinal relationship" erkannt und dargelegt. Nach ihm ist diese Rede ein deutliches Exempel alexandrinischer Weisheit. Bacon zeigt zuerst (S. 230), daß Stephanus' Rede in den Punkten, in welchen sie von der Tradition des alten Testaments abweicht, mit Schriften Philos übereinstimmt oder sich mit den Angaben von spätjüdischen Schriften alexandrinischen Charakters berührt.[1] Darauf hin weist auch (vgl. ebendaselbst S. 231—236) der Stil und die Phraseologie: sie ist in dem Hellenistisch - Griechisch geschrieben, welches, nach dem Modell der LXX gebildet, dem alexandrinischen Griechisch entspricht, verwandt ist mit der Redeweise von Pseudo-Barnabas, dem Hebräerbrief und den Klementinen.

Während Paulus die wörtliche Geltung des Alten Testaments hochhält bis auf die Zeit, da der alte Bund durch den neuen Bund ersetzt ward, geht die Stephanusrede von der alexandrinischen Theorie aus, daß alle Angaben der Schrift typischen Wert, einen vorbildlichen und sinnbildlichen Charakter an sich tragen.[2]

Drei Haupt- und Grundlehren galt es in ihrer fortdauernden und ewigen Bedeutung zu erfassen: die Verheißung Abrahams, das durch Mose gegebene Gesetz und den Tempel als Mittelpunkt des jüdischen Religionssystems. Alle drei hatten für den Christen nur eine historische Bedeutung. Wollte man trotzdem das Kunststück fertig bringen und diese Grundlehren der Offenbarung auch für die Christen verwerten, so mußten die Weissagung Abrahams, Moses' Gesetzgebung, der Tempeldienst eine andere, eine „tiefere" Bedeutung erhalten, d. i. eine Umdeutung erfahren, welche ihnen einen anderen Sinn als den ursprünglichen unterlegte.

---

[1] So kommt das „rote" Meer nicht in Ex 2, 14 vor, wohl aber in der „Weisheit Salomonis" 10, 18; 19, 7 und Hebr 11, 29, bez. in der assumptio Mos 3, 10.

[2] Kranichfeld „Gedankengang der Rede des Stephanus" in Studien und Kritiken 1900 S. 541 f. hat diese Seite der Rede zu wenig erkannt.

Es kann nach Bacons Ausführungen nicht zweifelhaft sein, daß der eigentliche Verfasser der Stephanusrede an einen derartigen geistigen Inhalt der alten Weissagungen geglaubt hat.

Der Bund der Beschneidung, den Gott mit Abraham gemacht hatte, sicherte den Juden das heilige Land zu. Der Redner denkt aber, wie seine Kombination von 1. Mos 15, 13f. mit 2. Mos 3, 12 in Act 7, 6f. zeigt, weniger an das gelobte Land selbst, als vielmehr an die Erlösung aus der Knechtschaft der Gesetzesgerechtigkeit und die Zuführung zum wahren Gottesdienst (Act 7, 7 καὶ λατρεύσουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ).

Paulus' Ansicht von der κληρονομία basiert auf 1. Mos 1, 26—28 und 1. Mos 12, 3f. Er sah hierin Weissagungen, die über den Judaismus hinausgingen. Christus ist ihm der zweite Adam, der als solcher die bisher verborgenen Absichten, welche Gott bei der Schöpfung gehabt hatte, erst zur wahren Erfüllung gebracht und somit das Gesetz antiquiert hatte. Der Verfasser der Stephanusrede dagegen legt überall dem buchstäblichen Inhalt einen spiritualistischen Sinn unter: nicht die Knechtschaft in Ägypten ist ihm das Bedeutungsvolle, sondern die Knechtschaft unter der Sünde, wie schon vorher nicht der Besitz von Kanaan, sondern der Besitz der wahren Seligkeit ihm das Wesentliche zu sein schien.

Ähnlich steht es mit der Deutung des mosaischen Gesetzes und des Tempeldienstes. Der Messias ist für den Redner der zweite Moses (Act 7, 35—37).[1] Act 7, 38f. stellt ganz unverfroren die Ansicht auf, Mose habe das „lebendige Gesetz" λόγια ζῶντα gegeben. Indirekt wird damit das geschriebene Gesetz der Juden als antiquiert erklärt und durch das lebendige Wort ersetzt, wobei dann der Übergang auf den zweiten Mose und seine Worte des Lebens leicht war.

Auch hinsichtlich des Tempels stellt der Redner den wahren Gottesdienst, wie David ihn eingesetzt hatte, da er Gott bat, „daß er eine Hütte finden möchte dem Gott Jakobs", dem besonderen Tempeldienst gegenüber; gegen den letzteren wandte sich dann Act 7, 48f. mit gebührender Schärfe.

Der Autor dieser Rede war also weder Lucas noch sonst ein Pauliner, am allerwenigsten aber der letzte Redaktor der Aposteldenkwürdigkeiten. Es war ein Hellenist (6, 9), ein Alexandriner, welcher in gelehrter Weise eine Umdeutung der jüdischen Grundbegriffe im christlichen Sinne

---

[1] Ähnlich auch Act 3, 19—26, während diese Anschauung sonst dem ganzen NT (mit Ausnahme etwa von Joh 5, 46; 6, 14), sicherlich aber dem Paulus fremd ist.

versuchte. Um die Ideen des „Hellenisten" Stephanus anschaulich darzustellen, bediente sich Lucas dieser Ausführungen eines jenem geistesverwandten Alexandriners (Barnabas?).

Um so sicherer ist es also, daß diese auch sprachlich ganz abweichende Stephanusrede nicht ein Produkt des Lucas ist, sondern zu dem ihm vorliegenden Quellenmaterial gehört hat, das er voll Hochachtung vor der Überlieferung meist wörtlich beibehielt.

6.

Nachdem wir so den eigenartigen theologischen Standpunkt des Verfassers der Stephanusrede festgestellt haben, wollen wir kurz ihren Gedankengang wiedergeben. Es wird sich zeigen lassen, daß derselbe — losgelöst von der Umgebung — ein sehr einfacher und verständlicher ist.[1]

Wer von der Einführung der Stephanusrede in 6, 11f. und von ihrem Epilog 7, 54f. absieht, wer nur die Rede für sich betrachtet, der muß zugestehen, daß sie von 7, 2—7, 46 einen einheitlichen Charakter an sich trägt und daß in dieser Darlegung von einer Beleidigung der israelitischen Religion, von einer Beschimpfung von Gott und Moses (6, 11) nicht das Geringste enthalten ist.

Ganz offenbar bilden einen der Hauptbestandteile der ganzen Rede die Weissagungen Gottes über seine Absichten mit Israel und die wunderbare Verwirklichung dieses Heilsplans. 7, 3 verheißt Gott Abraham und seinem Samen ein Land, in dem er nicht wohnte, von dem er auch später noch, als er dorthin gezogen war, keinen Fuß breit Landes besaß, ja dies alles, bevor Abraham einen Sohn hatte. 7, 6—7 enthält die Verkündigung, daß Abrahams Same ein Fremdling sein solle in einem fremden Lande 400 Jahre lang und dann wunderbar errettet werden solle, um in Kanaan Gott zu dienen. Diese Verheißungen an Abraham, bekräftigt durch den Bund der Beschneidung (7, 8), sind, so befremdend sie auch waren, wie der Redner zeigt, dennoch treulich in Erfüllung gegangen. Abraham glaubte ihnen und Gott hat sein Wort gehalten. Joseph wurde wunderbar errettet, denn „Gott war mit ihm" (7, 9). Fast noch erstaunlicher war weiter die Rettung des Moses, der von seinem

[1] Über die zahlreichen Erklärungsversuche vgl. die Kommentare. Von neueren Arbeiten ist die oben citierte von Kranichfeld zu vergleichen. Die voraufgehende Erörterung zeigt, weshalb ich mich gegen eine Zweiteilung der Rede (nach dem Muster von Jüngst) erklären mußte.

Volke verkannt war, der einer besonderen Offenbarung auf dem Berge Sinai gewürdigt war, der sein Volk aus Ägypten geführt und errettet hatte. Ja trotz aller Abgötterei ward die Mose gegebene Offenbarung von der Stiftshütte („daß er sie machen solle nach dem Vorbilde, das er gesehen hatte" 7, 44) Jahrhunderte später zur Wirklichkeit.

Erst nach der Erwähnung Davids (7, 46) bricht die theoretische Erörterung plötzlich ab,[1] um ziemlich unvermittelt den Unglauben der Juden zu tadeln, welcher sie dazu geführt hatte, die Propheten und Jesum zu verfolgen.

Der Hauptgedanke der Rede ist also der: Gottes Weissagungen sind dunkel, aber der Gläubige wird ihre wunderbare Bestätigung erleben. Aller Unglaube ist töricht. Es gilt nur das rechte Verständnis für die Offenbarungen zu gewinnen, deren Wahrheit die Zeit offenbar macht.

Allerdings könnte man versucht sein, bei der vorher nachgewiesenen eigenartigen Stellung, welche der dem Alexandrinismus ergebene Verfasser zu der Überlieferung einnimmt, in diesen mehr versteckt gehaltenen Anspielungen den Hauptzweck der Rede zu finden; doch nicht mit Recht.

Es ist zwar (wie erwähnt ward) sehr wahrscheinlich, daß der Redner bei der Schilderung, wie Joseph von seinen Brüdern verkauft ward, auch und ganz besonders daran gedacht hat, wie später Jesus von den Seinen verkannt und verraten worden war. Aber gesagt hat er nichts davon. Auch ist es ebenfalls wahrscheinlich, daß der Redner das von Mose Gesagte typisch auf den Messias angewandt wissen wollte. Er deutet dieses sogar leicht an in den Worten 7, 35 „diesen Moses sandte Gott zu einem Obersten und Erlöser durch die Hand des Engels, der ihm im Busch erschienen war". Aber damit ist diese Idee doch noch nicht ein besonders wesentlicher Bestandteil der Rede geworden. Mag ferner immerhin der Redner selbst mehr Gewicht gelegt haben auf den „tieferen Sinn" der Weissagungen, als auf ihren äußeren Wortlaut: sicher ist, daß bei seinen Worten doch stets vor allem das in Betracht kommen muß, was sie sagen, nicht was sie nicht sagen. Ganz gewiß war endlich die Stiftshütte ein Typus für das Wohnen Gottes im Volke Israel (Ex 33, 1 f.) und das um so mehr, als 7, 44 hervorhebt, sie sei κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει (Μωυσῆς) gemacht, und 7, 46 von David bildlich sagt ᾐτήσατο εὑρεῖν σκήνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ. Aber in der Stephanusrede 7, 44—46 hat die Erwähnung derselben zunächst nur den Zweck, daß sie betonen

[1] Schon 7, 47 gehört so, wie es da steht, nicht in den Zusammenhang. Erst der Schluß 7, 51—52 lenkt auf das Hauptthema der Rede wieder ein.

soll, die Israeliten seien erst damals in das gelobte Land gekommen, und zwar als Erfüllung der Weissagungen, die Abraham (7, 7—8; 17) zu Teil geworden waren.

Zweifellos ersehen wir also aus den Einzelheiten der Darstellung zwar soviel, daß der Verfasser ein Hellenist, ein alexandrinischer Christ ist. Aber diesen seinen Alexandrinismus darzulegen und Propaganda für ihn zu machen, war nicht der eigentliche Zweck seiner Ausführungen, und es wäre daher verkehrt, diese nur zur Charakteristik seiner Beweisführung bedeutsamen, aber materiell nebensächlichen Seiten der Rede zur Hauptsache zu machen.

Ganz anders verhält es sich mit einem anderen Teile der Rede, der gleichfalls nur kurz angedeutet ist, der aber doch als eine wesentliche Weiterführung des Hauptgedankens nicht unbeachtet bleiben darf. Ich meine mit jenem Hinweise auf den Messias.

Die ganze Rede sollte den Heilsplan Gottes mit Israel darlegen und hatte nur dann einen Abschluß, wenn aus der Erfüllung der früheren Weissagungen gefolgert wurde, daß auch die weiteren und bedeutendsten Weissagungen, welche auf „die Zukunft dieses Gerechten" (7, 52) hinwiesen, in Erfüllung gehen würden oder bereits gegangen seien.

In der Tat enthalten auch schon vorher einige der bedeutendsten Stellen der Rede Hinweisungen auf einen solchen Abschluß der Beweisführung. Vor allen Dingen ist natürlich 7, 37 zu nennen. „Dies ist Moses, der zu den Kindern Israel gesagt hat: Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, gleich wie mich, den sollt ihr hören." Mit dem letzten Hinweis gewinnen aber auch die Worte 7, 35, die Moses als Obersten und Erlöser bezeichnen, ihre eigenartige Bedeutung. Jesus ist als Messias ein zweiter Moses und Erlöser. Wie Moses Israel aus Ägypten erlöst hat, so wird der große Prophet, auf den Moses hingewiesen hat, Israel von allem Übel erlösen.

Diesen Zweck der Rede anerkennen, heißt aber zugleich zugestehen, daß gerade diese letzten Gedanken und bedeutsamsten Schlußfolgerungen sehr zu kurz gekommen sind und offenbar in der vollständigen Rede ausführlicher gestanden haben müssen.

## 7.

Somit ist folgendes Urteil über die Stephanusepisode zu fällen:

Der Inhalt der Rede, die an den meisten Stellen unberührt von der späteren Bearbeitung geblieben ist, war der Art, daß sie selbst in strengeren Judenkreisen keinen schlimmen Anstoß erregen konnte.

Die Rede war mit nichten „wider Moses und wider Gott“ (Act 6, 11) gerichtet, sondern gerade umgekehrt ein gewaltiges Dokument für Gott und für Moses. Sie behandelte die Hauptepochen des göttlichen Waltens in der Geschichte des Volkes Israel. Die wunderbaren Verheißungen, welche Abraham zu Teil geworden waren (7, 3; 5—7), der Bund der Beschneidung (7, 8), die Errettung Joseph's aus aller Trübsal (7, 10) und das Nahen „der Zeit der Verheißung, die Gott Abraham geschworen hatte“ (7, 17), enthalten auch nicht das Geringste, was ein streng jüdisches Gemüt beleidigen konnte. Sie sind die vollkommenste Verherrlichung des Judentums. Selbst wenn man in Anschlag bringen möchte, daß der Redner zu Anfang eine captatio benevolentiae erstrebt hätte, könnte doch nicht bei einer solchen Lobrede auf die Entwickelung der älteren israelitischen Geschichte angenommen werden, daß sie von einem Angeklagten gesprochen sein sollte, der gegen Gott und Mose geredet haben sollte. Sie hätte doch wenigstens in etwas die Anschuldigungen näher präzisieren müssen, gegen welche sie sich wenden wollte.

Die lange Schilderung von Moses Wirksamkeit 7, 18—38 läßt zwar jetzt an einigen Stellen (7, 25; 35) den Unglauben Israels an Mose als bedenklich erscheinen, ist aber gleichfalls die reinste Verherrlichung des Mosaismus; dieser Moses „empfing das lebendige Wort uns zu geben“ (7, 38). Und ebenso ist die Verherrlichung des jüdischen Gottesdienstes in Stiftshütte und Tempel 7, 44—47 im Munde eines solchen, welcher derartig geredet haben soll, daß ihn das Volk in momentaner Erregung steinigte, unverständlich.

Das, was allein wirklich gegen die Juden und ihre Halsstarrigkeit gerichtet war (7, 39—43), konnte — abgesehen davon, daß es nur episodisch zur Hebung der folgenden Entwickelungsstufe 7, 44—46 eingefügt war — die Volksmassen nicht in Harnisch bringen.

Erst bei einem Überblick über den ganzen Gedankengang der Rede ersieht man, daß der Redner seine Blicke über den engen Mosaismus hinaus gerichtet und einer geistigeren Auffassung des Mosaismus das Wort geredet hatte. Man begreift dann vielleicht, daß die Pharisäer mit dieser besonderen Auffassung einer allmählich immer höher steigenden Art der Offenbarung Gottes und mit der entsprechenden Auffassung von einer stufenweisen Erziehung des Volkes Israel nicht gerade einverstanden gewesen sein werden. Aber was man nicht begreift, ist, daß ein solcher Gedankengang das Volk aufgeregt und gar zu Tätlichkeiten veranlaßt haben sollte. Diese Rede ist also vielmehr als ein freies Produkt eines Alexandriners anzusehen, welches Lucas benutzte, da solche Worte ihm

am besten den Ideen des Hellenisten Stephanus zu entsprechen schienen. Ferner ward gezeigt, daß diese Rede, welche die Geschichte der göttlichen Offenbarung in Israel so eingehend geschildert hat, nicht vor den Propheten und vor der Vollendung allen Prophetentums in Jesu Halt gemacht habe.

Mehrfach wird in der Tat in ihr darauf hingewiesen, daß dieses das letzte Ziel aller früheren Offenbarung sei. So 7, 35; 37; 48—49. Auch 7, 52 weist zurück auf diese Tätigkeit der Propheten. Wer 7, 35 hervorhob „diesen Moses sandte Gott zum Obersten und Erlöser“, wer 7, 37 betont hatte, daß Moses zu den Kindern Israel gesagt habe „einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, gleich wie mich“, der konnte nicht mit Salomo abschließen.

Nun setzt 7, 51—53 ganz unvermittelt mit den Scheltworten ein, welche das Volk zur Wut und zu Gewalttaten aufgereizt haben sollen.[1]

Es sollte demnach nicht zweifelhaft sein, daß nach einer mindestens kurzen Berücksichtigung der Propheten das Endziel aller göttlichen Weissagungen, der Messias, der von den Juden gekreuzigte, aber von Gott erhöhte Auferstandene eingehender behandelt sein muß. Dieser Gedanke ist ja in gedrungener Kürze noch 7, 52 stehen geblieben. „Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und sie haben getötet, die da zuvor verkündigten die Zukunft dieses Gerechten, welches ihr nun Verräter und Mörder geworden seid.“[2]

8.

Welche Gedanken aber sind ausgelassen? Können sie nicht mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden?

Es ward vorher gezeigt, daß die Rede des Paulus 13, 16f. vielfach den Gedankengang der Stephanusrede rekapituliere. Dort wird nun hauptsächlich des auferstandenen Heilandes gedacht (13, 30—39). Es fehlt auch nicht der Übergang von David zu Jesus (13, 33ff.), die Berücksichtigung der Propheten (13, 27). Was hier jedoch nur kurz berührt wird, das ist ausführlicher in der Petrusrede 3, 21—25 geboten. So 3, 21: „Jesus Christus muß den Himmel einnehmen bis auf die Zeit, da herwiedergebracht werde alles, was Gott geredet hat durch den Mund seiner

[1] Lucas, welcher (s. oben unter 4) wahrscheinlich die Anklage gegen Stephanus schärfer präzisiert und nach dem Evangelium 6, 12—13 einfügte, hat dies sehr wohl gefühlt und daher auch 7, 48—50 ohne rechten Zusammenhang mit dem voraufgehenden so gewendet, daß es ein abfälliges Urteil gegen den Tempel zu enthalten schien.

[2] Vgl. Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lukas 1, 84; 252; van Manen, Paulus 1, 19.

heiligen Propheten von der Welt an", und noch bestimmter zum Schluß 3, 24 „alle Propheten von Samuel an und hernach, wie viele ihrer geredet haben, die haben von diesen Tagen verkündigt: Ihr seid der Propheten und des Bundes Kinder, welchen Gott gemacht hat mit euren Vätern, da er sprach zu Abraham: durch deinen Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden. Euch zuvörderst hat Gott auferweckt seinen Knecht Jesum und hat ihn zu euch gesandt, euch zu segnen, daß ein jeglicher sich bekehre von seiner Bosheit".

Sogar in manchen Äußerlichkeiten lehnen sich diese und die gleichartige Petrusrede 2, 22—36 an Act 7 an. Man vergleiche z. B. 3, 22 wörtlich = 7, 37; 3, 23 inhaltlich = 7, 38—42; 3, 25 inhaltlich = 7, 5—8[a]. 2, 22f. wie 3, 12f. sind durchaus erfüllt von jenem Hauptgedanken, auf welchen die ganze Stephanusrede abzielte: „Gott hat, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat, wie Christus leiden sollte, es also erfüllt" (3, 18). „Ihr aber habt den Fürsten des Lebens getötet" (3, 15).

Derselbe Gedanke beherrscht die wenigen Worte Petri 4, 8—12,[1] derselbe 2, 22—36,[2] derselbe 3, 14f.

Ist dieses aber richtig, so ergiebt sich von selbst, daß in der Stephanusrede von Davids Weissagungen aus der Übergang zu Jesus gemacht worden sein wird. Teils wird, wie in 13, 23, der Verheißung gedacht gewesen sein, daß der Messias „aus Davids Samen gezeugt worden sei", teils daß (wie 13, 33—36) die Auferstehung Jesu von David und allen Propheten vorausgesagt, diese Weisheit aber von den Juden mißachtet sei.

## 9.

Aber es ist nicht nur zu zeigen, welche Gedanken zu ergänzen sind, sondern es muß auch der Nachweis erbracht werden, weshalb diese für die ganze Rede doch besonders wichtigen Abschnitte abgetrennt worden sind.

Die bisherigen Ausführungen haben erwiesen, daß der Verfasser von Act es vermieden hat, seine Reden ganz frei zu komponieren. Überall suchte er aufs gewissenhafteste nach passenden Vorlagen, welche ihm den Gedankeninhalt seiner Reden bieten konnten. Manches entlehnte er den paulinischen Briefen, manches dem Bekehrungsbericht, anderes

[1] Vergl. 4, 11 „Das ist der Stein von euch Bauleuten verworfen, der zum Eckstein geworden ist."

[2] 2, 36 „So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat".

entnahm er den Reiseberichten. Wie zu 13, 16f. die Stephanusrede sein Vorbild gewesen war, so hat er aus dieser wieder (13, 32—37) den Hauptgedankengang seiner Petrusrede 10, 34—43 entnommen.

Einige Motive der Stephanusrede kehren fast wörtlich in anderen Petrusreden wieder. So 7, 37f. in 3, 22—23; 7, 5—7 in 3, 25.

Somit ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auch die übrigen Gedanken, welche in den Petrusreden 2, 22—36; 3, 12—26 ausgesprochen sind, nicht von dem Autor frei erfunden, sondern nach dem ihm vorliegenden Quellenmaterial komponiert sind.

Nun stimmen die Gedanken dieser Reden, welche alle eine große Verwandtschaft unter einander haben, gerade mit dem überein, was S. 21 mit Wahrscheinlichkeit als eigentlicher Schlußgedanke der Stephanusrede erwiesen worden war.

Wenn diese Gedanken wirklich der Stephanusrede entnommen worden sind, so mußte dann bei der mehrfachen Bezugnahme auf diese Gedanken die ohnehin schon so lang ausgedehnte Stephanusrede, um auffällige Wiederholungen zu vermeiden, hierin gekürzt werden. Und das um so mehr, als die durch Lucas veränderte Einführung einen abweichenden Schluß erforderlich machte. Lucas hatte 6, 13 die falschen Zeugen aus dem synoptischen Bericht (Mc 14, 57—58 = Mt 26, 60—61) eingefügt und sie sagen lassen: „Dieser Mensch hört nicht auf zu sagen Lästerworte wider diese heilige Stätte und das Gesetz". Daher legte der Bearbeiter die den Zusammenhang störenden Verse 7, 47—50 ein, damit doch irgend etwas gegen den Tempel Gesagtes in der Rede wäre, und aus demselben Motiv ist der Schlußvers: „Ihr habt das Gesetz empfangen durch der Engel Geschäfte und habt es nicht gehalten" eingesetzt. Er sagt zwar genau genommen nichts gegen das Gesetz, sondern nur gegen die Judenschaft aus, welche das Gesetz nicht gehalten: aber es war damit doch die Unzulänglichkeit der „Zustände unter dem Gesetz" dargetan.

## 10.

Die Stephanusrede hat also ursprünglich, so wie sie dem Lucas überliefert vorlag, etwa folgende Ausführungen enthalten: 7, 46ª; 13, 23; 2, 29—31; 13, 33—37; 2, 34—35; 2, 32 (= 2, 24 = 3, 15f.); (13, 31); 3, 21; 3, 25ᵇ; 3, 22—24; 7, 52; 7, 51.

Damit gewinnen wir das Resultat, daß die meisten Reden[1] der

[1] Solche sachliche Ansprachen, welche nur der Form nach Reden sind, wie Act 1, 15—22, dürfen billig hier unberücksichtigt bleiben.

Apostelgeschichte, vor allem 2, 22—36; 3, 12—26; 4, 8—12; 10, 34—43; 11, 39—43; 13, 16—41; 22, 3—21; 26, 2—23 Gedanken enthalten, welche bereits in der Stephanusrede und in dem damit verbundenen Pauli-Bekehrungsbericht standen. Diese, sowie wenige Angaben des Wir-Berichts (so 24, 2—21; 25, 14—21) und die paulinischen Briefe sind die Quellen gewesen, aus denen der Redaktor der Apostelgeschichte, so wie sie jetzt vorliegt, das Material seiner Reden gewonnen hat. Bei dieser Sachlage ist es erklärlich, daß die Petrusreden trotz ihrer gut griechischen Sprache doch inhaltlich einen älteren Eindruck machen. —

## II.

Die Ergebnisse, zu welchen unsere Untersuchung über die Herkunft der Reden der Apostelgeschichte geführt hat, sind für die Entstehung der Apostelgeschichte überhaupt und für die Bestimmung ihres Verfassers von entscheidender Bedeutung.

Der Bearbeiter der Aposteldenkwürdigkeiten steht selbst den von ihm beschriebenen Vorgängen durchaus fern. Er ist ein gewandter, literarisch gebildeter Schriftsteller, der das ihm vorliegende Material zwar gewissenhaft benutzt, aber doch mit schriftstellerischer Freiheit bearbeitet hat.

Vor allem war er bemüht, durch Reden und Briefe die ziemlich dürftigen Notizen des alten Reiseberichts (Rb) und des Wir-Berichts (W) auszuschmücken und zu beleben. Dabei stand ihm keine eigene gut beglaubigte Kunde über das, was eine frühere Generation erlebt hatte, zur Verfügung. Er ersetzte das Fehlende aus den Briefen Pauli, aus der ihm vorliegenden Erzählung über Stephanus' Tod und Pauli Bekehrung.

Der Verfasser ist also sicher ein anderer als derjenige, welcher das 3. Evangelium und den Wir-Bericht geschrieben hat. Der Verfasser (V) benutzte die Schriften des Lucas und das von diesem gesammelte Material. Er selbst aber schrieb weit später, ohne eigene Kunde von dem Berichteten zu haben, abgesehen von dem, was ihm seine schriftlichen Quellen überliefert hatten.[1]

Außer dem schon von Lucas gesammelten Material lag ihm nur noch eine Sammlung von Petruslegenden[2] (in 1—5 und 9—12) vor, welche zu den von Lucas gesammelten Quellen nicht die geringste

[1] Den wenigen größeren Einlagen wird kein Mensch eine gewichtige Authentie zusprechen. Es sind 16, 1—5; 16, 25 f.; 18, 24—19, 6; 21, 20b—26.

[2] Die Redeweise weicht bei ihnen ab von dem Stil der Reden.

Beziehung hatte, vielmehr offenkundig in den wichtigsten Grundanschauungen von denen des Lucas abwich.[1]

Lucas selbst hat nur den Plan gehabt, Pauli Bekehrung und dessen Missionsreisen zu beschreiben. Doch hatten die von ihm gesammelten Quellen — Stephanus' Tod (St), Pauli Bekehrung (Pb) und die Reiseberichte — noch keine schriftstellerisch abgerundete ausführliche Bearbeitung erfahren. Vermutlich ist er durch den Tod an dem Abschluß des δεύτερος λόγος gehindert worden.[2]

Diesen hat erst der Verfasser von Acta (V) herzustellen gesucht, indem er zugleich den Plan von Acta erweiterte. An die Stelle einer Darstellung von Pauli Missionsreisen traten die Denkwürdigkeiten von Paulus und Petrus. Er verwandte Teile der Stephanusrede, um mit ihrer Hilfe auch die apostolische Tätigkeit des Petrus würdig darzustellen, und um wenigstens eine lebendige Vorstellung zu erwecken, welche geistige Mächte bei der ersten Entwickelung des Christentums wirksam gewesen waren.

Wohl keiner, welcher diese Reden des Petrus, wie die späteren des Paulus, liest, wird sich dem Eindruck verschlossen haben, daß hier ein begeisterter und bedeutender Vorkämpfer des Christentums spricht. Diese Reden werden in den Herzen aller wahren Christen ewig fortleben. Aber historische Dokumente sind sie nicht.

Historisch wertvoll ist einerseits die Stephanusrede als das vielleicht älteste Zeugnis für die Entwickelung eines alexandrinischen Christentums. Historisch ist nicht minder in erster Linie der kurze Wir-Bericht, sowie daneben manches andere, was sich sonst noch in den kurzen Aufzeichnungen über die Missionsreisen Pauli erhalten hat, da ihre Angaben auf Persönlichkeiten zurückgehen, welche dem Barnabas und Paulus nahestanden. Alles andere steht an Glaubwürdigkeit unendlich viel tiefer.

---

[1] So kennt z. B. Lucas nicht ein plötzliches Herabfallen des heiligen Geistes.

[2] Vgl. hierzu die ausgezeichnete Abhandlung von A. Gercke: der δεύτερος λόγος des Lucas im Hermes 29, 373 (1894).

---

[Abgeschlossen den 28. April 1903.]

# Zur Chronologie des Irenaeus.

Von **Peter Corssen** in Berlin.

Die Frage, wann Irenaeus geboren ist, ist für die Einschätzung des Mannes, der für einen Träger der apostolischen Tradition gilt, von nicht unerheblichem Interesse. Da die Meinungen darüber weit auseinander gehen und die Erörterungen von Zahn in seinen Forschungen zur Geschichte des Kanons (VI, 27 ff.) nichts wesentlich neues dazu gebracht haben, so soll hier im Folgenden untersucht werden, ob und wie weit diese Frage überhaupt beantwortet werden kann.

Ich gehe von der bekannten Stelle des Irenaeus aus, die auf den ersten Blick einen Anhaltspunkt zu einer ungefähren Bestimmung seiner Geburtszeit zu bieten scheint.

Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ (d. h. τοῦ Ἀντιχρίστου), δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. V, 30, 3.

Es fragt sich, in welchem Sinne hier σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς gemeint ist. Harnack erklärt, da Irenaeus sagt, daß die Apokalypse gegen 96 verfaßt sei, er selber aber um 185 geschrieben habe, so sei klärlich unter γενεά ein Zeitraum verstanden, den ein Menschenleben gerade noch umspannen könne. Es sei daher diese Stelle in keiner Weise geeignet, zur Bestimmung des Geburtsjahrs des Irenaeus zu dienen (Chronologie S. 330). Mag dem nun sein, wie ihm wolle, so wird diese Interpretation nicht gesichert erscheinen, so lange sie nicht aus dem Ausdruck selbst abgeleitet ist. Es scheint mir daher nicht wie Harnack unstatthaft, sondern vielmehr geboten, den Begriff der γενεά zu untersuchen und die verschiedenen Möglichkeiten der Anwendung des Wortes zu erwägen.

Ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς heißt „in unserer Generation", darüber kann kein Zweifel sein, es fragt sich nur, in welchem Sinne „Generation" ge-

meint ist und worauf sich das Pronomen „unser" bezieht. Zahn behauptet gegen Harnack, die nach einem bestimmten Menschen benannte γενεά müsse ein von seiner Lebensdauer und somit von seiner Geburtszeit abhängig gedachtes Zeitmaß sein (S. 29, Anm.). Das erste muß man bestreiten, das zweite ist gewiß richtig. Der Begriff γενεά entsteht, indem der Sohn bis zum Vater aufwärts rechnet, oder auch der Vater bis zum Sohne abwärts. Es bildet sich die Vorstellung eines gewissen mittleren Maßes dieser Entfernung, das von den Griechen im allgemeinen auf rund dreißig Jahre geschätzt wurde.[1] Die Begriffe „Leben" und „Generation" decken sich daher nur zum Teil, das Leben kann länger, es kann auch kürzer sein als die Generation, und nur wenigen wird es zuteil, wie Nestor noch die dritte Generation zu schauen. In vielen Fällen wird allerdings ἐπὶ τῆς ἐμῆς γενεᾶς tatsächlich dasselbe bedeuten wie ἐπὶ τῆς ἐμῆς ζωῆς oder ἐπὶ τοῦ ἐμοῦ βίου. Das ist z. B. an einer von Zahn aus Dionysios von Halicarnaß (III, 15) angeführten Stelle der Fall. Hier bezeichnet es der König Tullus Hostilius dem Mettius Fuffetius gegenüber als ein Glück, daß die Geburt der Horatier und Curiatier in ihre Generation gefallen sei (ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς). Die Horatier und Curiatier sind die jüngeren, Tullus rechnet also von sich aus abwärts, indem er sie noch in seine Generation einschließt. Wenn diese Stelle, wie Zahn meint (S. 30, Anm.), der unseren entspricht, so würde Irenaeus behaupten, daß, wenn er nur um ein weniges älter wäre, die Abfassung der Apokalypse in seine Lebenszeit gefallen wäre. Man müßte dann seine Geburtszeit ganz nahe an das Jahr 96 rücken, und gewiß hätte dann Zahn Recht, daß man eher 105 als 120 als sein Geburtsjahr annehmen würde (S. 30). Aber aus demselben Grunde dürfte man dann auch nicht das Jahr 115 annehmen, für welches Zahn aus andern Gründen sich entscheidet. Denn wenn die Generation zu etwa 30 Jahren angenommen wird, so wäre die Annahme einer Differenz von 10 Jahren schon recht bedenklich, eine von 20 aber ganz unmöglich. Nun versteht freilich Zahn unter γενεά die gesamte Lebenszeit des Irenaeus, aber auch dafür ist die Differenz doch zu groß, als daß sie durch das Wörtchen σχεδόν entschuldigt werden könnte.

Aber Irenaeus konnte auch anders rechnen. Nestors Sohn Antilochos zählt Aiax, den Sohn des Oïleus, noch zu seiner Generation, weil er nur wenig älter ist, den Odysseus aber zu der früheren (Ψ, 789 ff.). So mißlich es ist, sich von dem Alter der homerischen Helden be-

[1] Vgl. Plutarch, de defectu oraculorum, p. 415 E: ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὑτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

stimmte Vorstellungen zu machen, so werden wir uns doch den Altersunterschied zwischen Antilochus und Odysseus wie den mittleren Abstand zwischen Vater und Sohn denken dürfen. Rechnete Irenaeus etwa in ähnlicher Weise die bis zu dreißig Jahr älteren Leute zu seiner Generation, so dürften wir seine eigene Geburt nicht vor 126 setzen.

Aber es fragt sich, ob wir mit Recht, wie wir bisher stillschweigend getan haben, das mit γενεᾶϲ verbundene Possessivpronomen auf Irenaeus beschränkt haben. Wenn wir den ganzen Zusammenhang erwägen, so erscheint das keineswegs wahrscheinlich. Warum macht denn Irenaeus die Bemerkung über die Abfassungszeit der Apokalypse? Offenbar nicht, damit seine Leser sich den Kopf zerbrechen, in welchem Jahre er selbst geboren sei, sondern um zu beweisen, daß die Apokalypse für die Gegenwart Bedeutung habe. Apokalypsen verlieren an Wirkung, je weiter sich die Zeit von dem Augenblick, in dem sie verkündet sind, entfernt. Wenn Irenaeus sagt, der Name des Antichrist hätte der jetzigen Zeit (τῷ νῦν καιρῷ) nicht verkündigt zu werden brauchen, so liegt doch darin, daß die Apokalypse für seine Gegenwart geschrieben sei; da aber diese Gegenwart von der Verkündigung durch eine geraume Zeit getrennt war, so mußte zur Bezeichnung des Zwischenraumes eine Zeitbestimmung gefunden werden, die die Zeit der Verkündigung entweder einschloß oder ihr doch so nahe wie möglich kam. Die Ausdrücke τῷ νῦν καιρῷ und τῆϲ ἡμετέραϲ γενεᾶϲ entsprechen sich also so, daß der letztere nicht sowohl die Generation speziell des Irenaeus als seiner Zeitgenossen überhaupt bezeichnet.

Wenn der Grieche mit der γενεά einen Zeitraum von ± 30 Jahren bezeichnet, so liegt dabei die Vorstellung der Aufeinanderfolge der Geschlechter zu Grunde, die ja tatsächlich durchschnittlich in diesem Zeitraum vor sich geht. Diese Vorstellung aber wird ausgeschlossen, sobald das Wort auf eine einzelne Person oder einen Kreis von Personen eingeschränkt wird. Nestors Generation existierte, als er bereits in der dritten herrschte, doch noch in ihm selbst, selbst wenn die mit ihm Geborenen längst gestorben waren. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Dauer der γενεά sehr verschieden, je nachdem sie auf Ältere oder Jüngere bezogen wird, und wenn ältere Leute von der Generation ihrer Zeitgenossen sprechen, so wird dabei als Zeitmaß die längste Spanne des menschlichen Lebens überhaupt untergeschoben. Auf diese Weise wird der Begriff der γενεά gleich dem des lateinischen *saeculum*, das ja, wie Bücheler gewiß mit Recht annimmt[1], etymologisch mit *serere* zu-

[1] S. Curtius, Griechische Etymologie, S. 383.

sammenhängt und also in seiner ursprünglichen Bedeutung dem griechischen γενεά verwandt ist und das von Censorinus als *spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* (De die natali c. 17) gefaßt wird.

Daß diese Anwendung von γενεά nicht nur theoretisch gefordert werden muß, sondern auch praktisch geübt wurde, geht aus Plutarch, De defectu oraculorum p. 415 C—E hervor (vgl. oben S. 156 Anm.), wo er das Lebensalter der Nymphen auf Grund eines verloren gegangenen hesiodischen Gedichtes erörtert. Dort hieß es von der langlebigen Krähe:

ἐννέα τοι ζώει γενεὰς λακέρυζα κορώνη
ἀνδρῶν ἡβώντων·

Statt ἡβώντων lasen andere γηρώντων. Diese, sagt Plutarch, rechnen die γενεά zu 108 Jahren (οἱ δὲ γηρώντων πάλιν, οὐχ ἡβώντων γράφοντες ὀκτὼ καὶ ἑκατὸν ἔτη νέμουσι τῇ γενεᾷ). Die Motivierung, die Plutarch für diese Zahl giebt, ist durchaus willkürlich und unverbindlich. Die Meinungen der Alten über die Lebensdauer des Menschen gingen auseinander, wie man bei Censorinus c. 17 sehen kann. Der Alexandriner Dioscorides behauptete nach Censorinus' Gewährsmann Varro, daß der Mensch nicht länger als 100 Jahre leben könne, und so hoch rechneten die Römer für gewöhnlich das saeculum[1], während Varro es auf 110 Jahre berechnet hatte, eine Berechnung, die Augustus bekanntlich für die Saecularfeier zu Grunde legte.

In diesem Sinne, als äußerstes Maß des menschlichen Lebens, gebraucht augenscheinlich Eusebius den Ausdruck γενεά, wenn er die Generation derjenigen, die den Herrn noch selbst gehört haben (ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων), bis zum Anfang der Regierung Trajans rechnet. Bis zu dieser Zeit, sagt er, sei die Kirche von der Ketzerei unberührt geblieben, nach dem Aussterben der apostolischen Generation habe sie ihren Anfang genommen (h. e. 3, 32, 7. 8).

Damit stimmt der römische Clemens überein, der unter Domitian schreibend, die Apostel Petrus und Paulus zu seiner Generation rechnet (5, 1 λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα). Da Clemens seine Generation den Alten, d. h. den Männern des alten Bundes gegenüberstellt, so rechnet er offenbar von Christi Erscheinen bis zu dem Augenblick, wo er schreibt.

Das aber ist der Gebrauch, den auch Irenaeus von dem Worte

[1] Nostri maiores, quod naturale saeculum quantum esset exploratum non habebant, civile ad certum modulum annorum centum statuerunt. Censorinus a. a. O.

macht. Die Apokalypse, am Ende der ersten Generation geschrieben, hat mit dieser nichts mehr zu tun, sondern ist für die folgende bestimmt. In den Zeitraum dieser zweiten christlichen Generation fällt noch die Gegenwart, in der er selber schreibt (ca. 185), in diesem Sinne also spricht er von „seiner Generation."

So erscheint die Auffassung Harnacks durchaus gerechtfertigt. Es ist in der Tat nicht möglich, aus unserer Stelle eine Zeitbestimmung für die Geburt des Irenaeus zu gewinnen; nur das darf allerdings nicht übersehen werden, daß der Ausdruck „unsere Generation", wenn er auch in einem allgemeinen Sinne angewendet ist, doch immer eine subjektive Färbung behält. Vom Standpunkte des Schreibenden aus wäre er nicht zu verstehen, wenn dieser nicht selbst zu den älteren Leuten innerhalb dieser Generation gehört hätte. Das hat auch Harnack wohl gefühlt und nicht verschwiegen, aber im nächsten Augenblick sich über das Bedenken ohne weiteres hinweggesetzt. „Nur die Frage läßt sich aufwerfen, ob Irenaeus nicht unwillkürlich den Ausdruck deshalb gefärbt hat, weil er selbst schon ein so alter Mann war. Allein die Frage scheint mir eine recht müßige; denn will man wirklich aus diesem Texte entscheiden, ob Irenaeus damals ca. 48—52 oder ca. 72 Jahre alt gewesen ist?" Mehr oder minder bestimmte Zahlen wird man allerdings verständigerweise nicht zu ermitteln suchen, wohl aber wird man sagen dürfen, daß Irenaeus' Geburt sicherlich dem Jahre 96 näher als dem Jahre 185 liegt.

Außer der eben behandelten Stelle hat man das Verhältnis des Irenaeus zu Polykarp zur Bestimmung seiner Geburtszeit benutzt. Zahn hat sich dadurch veranlaßt gesehen, seine Geburt in das Jahr 115, Harnack, sie kurz vor 142 zu setzen.

Zwei Stellen kommen hierfür in Betracht, eine aus Irenaeus' großem Werke gegen alle Sekten, die andere in seinem Briefe an den Presbyter Florinus. Es sind die folgenden:

Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου ταῦτα διδάξας ἀεὶ ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν. Contra haer. III, 3, 4.

Εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἔτι ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γενομένων· αἱ γὰρ

ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ. Ad Florinum, p. 822 ed. Stieren aus Eus h. e. V, 20, 5.

Redet Irenaeus an den beiden Stellen in Bezug auf seinen Verkehr mit Polykarp von verschiedenen Zeiten oder meint er dieselbe Zeit, wenn er einmal sagt, er habe Polykarp in seiner ersten Jugend gesehen, das andere Mal, er sei noch ein Kind gewesen, als er von ihm lernte? Ich würde diese Frage nicht aufwerfen, wenn nicht Zahn allen Ernstes behauptete, Irenaeus habe nicht nur als heranwachsender Knabe, sondern auch noch als junger Mann Gelegenheit gehabt, den Polykarp als christlichen Lehrer kennen zu lernen (S. 37). Er stützt diese Behauptung auf den letzten Satz (αἱ γὰρ μαθήσεις), den er abdruckt und mit der Bemerkung begleitet, da Erinnerungen mit den Jahren nicht zu wachsen, sondern abzunehmen pflegten, so könne das Wachstum der μαθήσεις nur darin bestanden haben, daß immer neue Belehrungen zu den ersten hinzugekommen seien (S. 38, Anm. 1). Der Leser, dem hier die Übersicht über den ganzen Zusammenhang gegeben ist, sieht, daß der letzte Satz die Begründung enthält zu dem vorhergehenden, in dem Irenaeus eben das ausdrücklich feststellt, was Zahn durch seine Interpretationskunst aus der Welt zu schaffen sucht, nämlich, daß seine Jugenderinnerungen frischer und lebendiger seien als die an näher zurückliegende Vorgänge. Diese allgemeine Erfahrung des Alters erklärt er sich durch die Vorstellung, daß, solange die Psyche noch in der Entwicklung sei, das, was sie aufnehme, mit ihr verwachse und so zu einem unverlierbaren Besitz werde.

Irenaeus hat also als heranreifender Jüngling den Polykarp gekannt, und, was in dem Briefe an Florinus weiter ausgeführt wird, seinen Reden und Erzählungen gelauscht und das Bild seines Charakters und seiner äußeren Erscheinung sich eingeprägt.

Die Tatsache, daß Irenaeus Polykarp noch gekannt hat, wird an der ersten Stelle anscheinend damit motiviert, daß dieser ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht habe. Ist das so, so kann Irenaeus ihn nur als Greis gehört haben und er müßte bei seinem Tode noch ein Jüngling gewesen sein. Die Ausdrücke „noch ein Kind" und „erste Jugend" sind allerdings dehnbar, aber man wird doch dabei nach der Schilderung in dem Briefe an Florin lieber an einen höchstens 15- als an einen 20jährigen denken. Das ist die Meinung Harnacks, und da er den Tod Polykarps in das Jahr 155 setzt, so nimmt er an, Irenaeus sei kurz vor 142 geboren (S. 329).

Daß Polykarp tatsächlich im Jahre 155 den Tod erlitten hat, halte

ich nach der erneuten Prüfung, der ich die Hypothesen über sein Todesjahr unterzogen habe, für ausgemacht. Irenaeus schrieb unter Eleutherus (174—189). Bedurfte es da einer Motivierung und einer Art Nachweis, daß er den vor etwa 30 Jahren verstorbenen Mann noch gekannt haben konnte? Eine solche Motivierung wäre doch nur angebracht gewesen, wenn das Todesjahr des Polykarp den Lesern des Irenaeus unbekannt gewesen wäre. Das konnte aber doch um 185 noch nicht vergessen sein. Wurde doch sein Todestag in Smyrna sofort als Erinnerungsfest gefeiert und war doch sein Tod von den Smyrnaeern der ganzen christlichen Welt bekannt gegeben, da sie ihren Bericht über sein Martyrium zwar insbesondere an die Gemeinde zu Philomelion, zugleich aber doch auch an alle christlichen Gemeinden überhaupt adressiert hatten[1]. Aber Irenaeus hat auch selbst dafür gesorgt, daß seine Leser keinen Augenblick im Zweifel über die Zeitverhältnisse bleiben konnten. Denn an demselben Orte, wo er erzählt, daß er Polykarp in seiner Jugend gesehen habe, erinnert er daran, daß dieser unter Aniket in Rom gewesen sei (ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ III, 3, 4). Unmittelbar bevor er aber auf Polykarp zu sprechen kommt, hatte er konstatiert, daß Aniket der Vorgänger des gegenwärtigen Bischofs Eleutheros sei (§ 3 a. E.).

Das also war für Irenaeus' Leser selbstverständlich, daß er Polykarp noch gekannt haben konnte, und nicht um ihnen das Erstaunen darüber zu benehmen, brauchte er an sein hohes Alter zu erinnern. Wohl aber hatte er einen andern, sehr gewichtigen Grund dazu. Denn sicherlich mußte die Behauptung die größte Verwunderung hervorrufen, daß ein Mann, dessen Leben sich bis in die Zeit der Leser erstreckt und den vielleicht auch der eine oder andere von ihnen in Asien oder Rom noch gesehen hatte, von Aposteln in Smyrna als Bischof eingesetzt worden sei. Diese Behauptung konnte nur dadurch mit einem gewissen Scheine der Möglichkeit umgeben werden, daß nachdrücklich auf das ungewöhnlich hohe Alter des Mannes hingewiesen wurde.

Die Erklärung, daß Polykarp sehr alt geworden sei, bezieht sich also gar nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Relativsatz, sondern dieser enthält eine ganz beiläufige und für den Zusammenhang belanglose Bemerkung die wie eine Parenthese eingeschaltet ist.[2]

[1] Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.

[2] Zahn hat den einfachen Tatbestand (S. 36) auf den Kopf gestellt. Da es mir nicht um die Widerlegung fremder Ansichten, sondern auf die Gewinnung eigener ankommt, so gehe ich darauf nicht weiter ein.

Haben aber diese beiden Sätze nichts mit einander zu tun, so können wir nicht wissen, wann Irenaeus Polykarp gehört hat, und es ist daher für seine Chronologie völlig gleichgiltig, daß er damals noch ein Knabe war.

Es bleibt indessen noch zu untersuchen, ob wir den Aufschluß, den wir an der ersten Stelle suchten, nicht an der zweiten finden. Hier erfahren wir, daß zu der Zeit, als Irenaeus Polykarps Vorträgen lauschte, die Versammlungen der Christen ein kaiserlicher Hofbeamter, Florinus, besuchte, der sich um die gute Meinung Polykarps ernstlich bemühte. Das muß ein Ereignis für die Gemeinde von Smyrna gewesen sein, und es ist kein Wunder, daß es dem jungen Irenaeus einen bleibenden Eindruck hinterlassen hat. Nach der Natur der Sache muß man annehmen, daß zwischen Irenaeus und Florinus ein Altersunterschied von mindestens 10 Jahren bestanden hat. Eusebius berichtet, daß in späteren Jahren Irenaeus gegen diesen Florinus zwei Schriften veröffentlicht habe, nämlich einen Brief, aus dem er einen Abschnitt ausgeschrieben hat, dem der oben mitgeteilte Satz angehört, und wiederum, als Florinus sich von der valentinianischen Verirrung habe verleiten lassen, eine Schrift περὶ ὀγδοάδος (V, 15 und 20) zu schreiben. Von dieser Schrift teilt uns Eusebius außer dem Titel nichts als die Subskription mit. Es ist nun noch ein Fragment des Irenaeus in syrischer Sprache bekannt geworden, welches aus einem Briefe an den römischen Bischof Victor stammt, der sich ebenfalls auf Florinus bezieht.[1] Ich teile das Fragment in einer neuen Übersetzung mit, die ich meinem Freunde Preuschen verdanke: „Und Irenaeus, Bischof von Lyon, der an Victor, Bischof von Rom, wegen des Florinus, eines gewissen Presbyters, der sich um die Verirrung des Valentinus bemühte und eine verwerfliche Schrift verfaßte, folgendermaßen schrieb: ‘Und nun was das betrifft, daß vielleicht ihre Schriften euch entgangen sind, sie, die sogar uns zu Gesicht gekommen sind, so will ich euch kund tun, daß ihr, entsprechend eurem eignen Ansehen aus der Mitte entfernt die Schriften, die seit (ihrer) Ankunft euch tadeln, weil sich der Schreiber brüstet, daß er einer von euch sei. Sie bringen aber vielen (Leuten) Schaden, die schlicht und ohne Frage als von einem Presbyter die Schmähung gegen Gott aufnehmen. Scheltet aber den, der sie schrieb, dass er durch sie nicht allein denjenigen Schaden bringt, die ihm nahe stehen, indem er ihren Sinn in den Stand setzt, Gott zu lästern, sondern auch denjenigen, die bei uns sind,

[1] Vgl. Harnack, Altchristl. Literaturgesch. S. 593 f. und Zahn, Forschungen VI, S. 32 f.

Schaden bringt durch seine Schriften, indem er falsche Ansichten über Gott in ihnen wirkt'".

Wir erfahren aus diesem Fragment mit Bestimmtheit, daß Florinus seine Ansichten schriftlich entwickelt hatte, was Eusebius nicht ausdrücklich bemerkt, was wir aber aus der Tatsache, daß Irenaeus ihn schriftlich bestritt, zu schließen wohl berechtigt gewesen wären.

Sollen wir nun mit Harnack (Chronologie, S. 321 Anm. 2) annehmen, Florinus sei erst nach dem von Irenaeus an ihn gerichteten Briefe zum Valentinianismus förmlich abgefallen, ja, dürfen wir überhaupt einen förmlichen Abfall annehmen?

Eusebius sagt, Irenaeus habe an Florinus den Brief περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν geschrieben. Dann habe er seinetwegen wiederum, als er sich durch die valentinianische Irrlehre habe verführen lassen (δι' ὃν αὖθις ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνον πλάνῃ), die Abhandlung περὶ ὀγδοάδος verfaßt (v, 20, 1). Eusebius wird schwerlich die Schriften des Florinus gelesen und, was er von seinem Valentinianismus weiß, aus Irenaeus erfahren haben. Daß dieser ihn dessen beschuldigt hatte, müßte man schon aus dem Titel seiner zweiten Streitschrift schließen und der Syrer bestätigt es. Aber daraus, daß Irenaeus diesen Vorwurf erhob, folgt noch keineswegs, daß er berechtigt war. Jedenfalls ist durch das syrische Fragment ausgeschlossen, daß Florinus sich als Valentinianer bekannte, denn es wird ja darin bezeugt, daß er sich seiner Angehörigkeit zur römischen Gemeinde rühmte. Er war also noch Presbyter und offenbar der Meinung ein guter Katholik zu sein, auch hatte man in Rom, wo man doch selbstverständlich von seiner Schriftstellerei Kenntnis hatte, nichts von Ketzerei darin bemerkt und erst der Spürnase des Irenaeus gelang es, sie zu entdecken. Florinus muß die Frage vom Ursprung des Bösen behandelt haben und Irenaeus hat ihn so verstanden, als führe er es auf Gott zurück. Denn in dem an ihn gerichteten Briefe setzte er ja, wie aus der Überschrift hervorgeht, auseinander, daß Gott nicht Schöpfer von Bösem sei, während Florinus, wie Eusebius sagt, für diese Meinung eingetreten war (ταύτης γὰρ τῆς γνώμης οὗτος ἐδόκει προασπίζειν v, 20, 1). In dem Briefe an Victor aber scheint Irenaeus dieselbe Meinung bestritten zu haben, denn es ist in dem syrischen Fragment von den falschen Ansichten die Rede, die Florinus über Gott verbreitet habe. Da nun der Syrer in der Überschrift, wo er sich offenbar genau ausdrückt, nur von einer Schrift des Florinus redet, so haben wir bei diesem vermutlich gar keine stufenmäßig fortschreitende Entwicklung bis zur offenkundigen Ketzerei anzunehmen,

sondern wahrscheinlich hat Irenaeus in seinen Streitschriften den Ton allmählich gesteigert, bis er schließlich geradezu die Anklage auf Valentinianismus erhob. Wenn Victor von Irenaeus in seinem Briefe aufgefordert wird, die Schriften Florins zu beseitigen und den Verfasser selbst zu schelten, so kann das nur so verstanden werden, wie Harnack will; nämlich daß Florin die Thronbesteigung Victors noch erlebt hat, was von Zahn mit ganz nichtigen Gründen bestritten wird (S. 33). Aber andererseits haben wir, wie gezeigt worden ist, kein Recht zu der Annahme, die Harnack aufstellt, daß Florin noch unter Victor zum Valentinianismus abgefallen sei. Harnack hatte aus dieser Annahme weiter gefolgert, daß Florin im Jahre 190 nicht 80 oder gar 90 Jahre gewesen sein könne, weil man in so hohem Alter seine Überzeugungen nicht mehr zu wechseln pflege. Die Folgerung fällt zugleich mit ihrer Voraussetzung. Wir haben auch kein sicheres Mittel, zu entscheiden, wann Irenaeus zuerst gegen Florinus aufgetreten ist. Es ist recht gut denkbar, daß er seinen Brief an ihn schon vor der Abfassung seines Hauptwerks hatte erscheinen lassen und daß er bei der Thronbesteigung Victors einen letzten kräftigen Versuch unternahm, seinen alten Gegner unschädlich zu machen. Daraus, daß Florinus in dem Hauptwerk nicht genannt ist, läßt sich nichts schließen; konnte Irenaeus doch einen Presbyter der römischen Gemeinde, was er, wie wir aus dem Syrer ersehen, bis auf Victor geblieben ist, nicht als Ketzer aufführen. Eusebius setzt die Schriftstellerei des Florinus unter Eleutherus: οἱ δ' ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών. Das steht c. 15, während erst c. 22 erzählt, wie Victor auf Eleutheros folgt. Es kann daher Eusebius schwerlich meinen, daß Florin seines Amtes entsetzt worden sei, denn wenn er überhaupt gemaßregelt worden ist, so kann das doch erst unter Victor geschehen sein. Wenn er aber der Ketzerei für schuldig befunden wurde, so wurde er gewiß nicht nur von seinem Amt, sondern aus der Kirche überhaupt entfernt. Eusebius will also vermutlich nur sagen, daß Florin seinem Presbyteramt untreu geworden sei.

So ist denn auch der Versuch, den Streit zwischen Irenaeus und Florinus für die Chronologie des Irenaeus auszunutzen, als gescheitert anzusehen. Es ist aber noch zu fragen, ob aus den Angaben des Irenaeus über den Aufenthalt Florins in Smyrna nicht irgendwelche Zeitbestimmung zu gewinnen ist, und zwar sind es die Worte λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, die dabei in Betracht kommen. Zahn und Harnack verstehen sie beide, jedoch der letztere nicht ohne Bedenken, in dem Sinne, daß damit eine Anwesenheit des kaiserlichen

Hofes in Smyrna bezeugt sei. Nach dem einen ist der Hof Hadrians, nach dem andern der des Antoninus Pius gemeint. Weder von Hadrian noch von Pius ist bestimmt bezeugt, daß sie in Smyrna gewesen sind, aber von Hadrian kann man es allerdings mit Sicherheit annehmen, da er um 130 die Provinz Asien besucht hat. Für Pius hat sich mir die Vermutung Borghesis und Waddingtons bestätigt, daß der Kaiser im Jahre 154 persönlich in Syrien anwesend gewesen sei (o. Bd. III, 66). Es wäre denkbar, daß er auf dem Rückweg über Smyrna gekommen sei, aber behaupten läßt sich darüber nichts. Harnack hat dies angenommen und setzt demnach des Florinus Verkehr mit Polykarp in das Jahr 154 (Chronol. S. 329 Anm 2). Aber in das Jahr 154 fällt nach Harnack auch die Reise Polykarps nach Rom, wenn Aniket, den er persönlich aufsuchte, frühestens 154 zur Regierung gekommen (Chron. S. 177) und Polykarp 155 gestorben ist. Es bliebe also, wenn wirklich Pius 154 in Smyrna gewesen sein sollte, kaum recht Raum für ein Zusammentreffen zwischen Florinus und Polykarp. Diese Schwierigkeit läßt sich aber vielleicht heben. Denn nach den Ausführungen von Erbes, Ztschr. f. Kirchengesch. XXII, S. 9, Anm. 2, auf die mich die Güte des Herrn Verfassers nach dem Erscheinen meines Aufsatzes über das Todesjahr Polykarps verwiesen hat, ist es sehr wahrscheinlich, daß Aniket schon 152 Bischof geworden ist. Erbes kombiniert nämlich die Angabe des Epiphanius (42, 1), daß Marcion nach dem Tode des Bischofs Hyginus nach Rom gekommen sei, mit der Nachricht des Fihristen, er sei im ersten Jahre des Antoninus Pius aufgetreten. Dieselbe Kombination hatte vor ihm bereits Harnack (Chronol. S. 308) vorgenommen und daraus die Konsequenz für Marcion gezogen. Aber er hatte dabei übersehen, daß er sich dadurch in Widerspruch mit seiner Datierung der römischen Bischöfe setzte. Denn das Ende der Regierungszeit Hygins fällt nach ihm in das Jahr 140 (S. 158). Ist aber jene Kombination richtig, so kann Hygin nicht nach 138 gestorben sein. In dieses Jahr setzt aber auch die Chronik des Eusebius seinen Tod. Da sein Nachfolger Pius 15 Jahr im Amt gewesen ist, so müßte demnach Aniket, der ihm unmittelbar folgte, schon im Jahre 152 auf den bischöflichen Stuhl gelangt sein. Wir hätten dann einen weiteren Spielraum für die Ansetzung der Reise Polykarps nach Rom und es stände der Annahme, daß der Besuch Florins in Smyrna 154 stattgefunden habe, kein Hindernis mehr im Wege.

Aber ist es denkbar, daß ein hoher Hofbeamter unter Pius oder Hadrian sich hätte erlauben dürfen, was er allenfalls unter Commodus

in den Tagen der Marcia wagen konnte?[1] Man stelle sich vor, was es sagen will, wenn bei einer kurzen Anwesenheit des Kaisers in einer fremden Stadt ein vornehmer Mann des Hofes vor seinen Augen die Versammlung der Christen aufsuchte. Es gehörte gewiß schon etwas dazu, daß er es wagte, wenn der Kaiser fern in Rom war. Aber die Worte des Irenaeus nötigen keineswegs dazu, an eine Anwesenheit des Hofes in Smyrna zu denken. Die Participia λαμπρῶς πράττοντα καὶ πειρώμενον können nicht prädikativ mit εἶδον verbunden werden, sondern stehen attributiv. Sie bilden in der Sache einen wirkungsvollen Gegensatz, Irenaeus hat den Florinus bei Polykarp gesehen, wo er, ein angesehener Hofbeamter, sich um die gute Meinung des armen Bischofs bemühte. Harnack selbst hat eine vortreffliche Parallele zu dem Ausdruck des Irenaeus aus Epiphanius beigebracht, wo ein Hofbeamter, den Origenes in Jerusalem trifft, ganz ähnlich bezeichnet wird (Ἀμβρόσιός τις τῶν διαφανῶν ἐν αὐλαῖς βασιλικαῖς, 64, 3). Wir können also aus der Angabe des Irenaeus durchaus keinen Schluß auf die Zeit machen, in der er den Florin bei Polykarp gesehen hat.

So haben alle unsere Bemühungen, die Geburtszeit des Irenaeus zu bestimmen, ein negatives Resultat gehabt. Es hat sich nur ganz im allgemeinen ergeben, daß Irenaeus eher in der ersten als in der zweiten Hälfte des Zeitraumes von 96 bis 185 geboren sein muß. Ein so später Ansatz wie 142 erscheint darnach ausgeschlossen. Dieses Ergebnis wird durch die Erwägung bestätigt, daß Irenaeus der Nachfolger des im Jahre 177 hingerichteten Bischofs Pothinos von Lyon gewesen ist. Mit Recht hat Zahn geltend gemacht, daß man darnach mit Rücksicht auf den damaligen Kirchenbrauch seine Geburt spätestens in das Jahr 130 setzen dürfe (S. 28). Es läßt sich dafür aber auch noch ein subjektives Moment geltend machen. Wenn Irenaeus selbst für den Herrn ein höheres Alter verlangt, damit er als Lehrer auftreten konnte (II, 22, 5), das er in Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium auf annähernd 50 Jahre bestimmt, so wäre das unter der Voraussetzung, daß er selbst schon mit etwa 35 Jahren das Bischofsamt übernommen habe, psychologisch unbegreiflich. Wir werden daher als sicher annehmen dürfen, daß Irenaeus wohl vor, nicht aber nach 130 geboren sein kann.

[1] Cf. Irenaeus IV, 30, 1: Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt habent utensilia et his qui non habent unusquisque eorum secundum virtutem suam praestat?

---

[Abgeschlossen am 26. April 1903.]

# Die Zahl 666 Apc 13, 18.

Von Eberhard Vischer in Basel.

Bei der Deutung von Apc 13, 18, die Carl Clemen in dem zweiten Bande dieser Zeitschrift S. 109 ff. darbietet, folgt er in der Hauptsache dem Weg, den die große Mehrzahl der Erklärer wandelt. Zwar weist er die Annahme zurück, daß in der Zahl 666 ein hebräisches Wort versteckt sei. Und ebenso scheint es ihm verkehrt, darin den Namen Neros oder irgend eines andern römischen Kaisers zu finden. Im übrigen besteht aber auch sein Erklärungsversuch darin, einen Namen zu suchen, dessen einzelne Buchstaben nach ihrem Zahlenwerte zusammengerechnet die Summe 666 ergeben. Und indem er nachweist, daß die Worte ἡ ἰταλὴ βασιλεία die Zahl 616 und ἡ λατίνη βασιλεία 666 ergeben,[1] glaubt er eine Lösung des Zahlenrätsels vorgelegt zu haben, die vor allen bisherigen den Vorzug verdient.

Im dritten Hefte des 3. Jahrganges S. 238 ff. wendet sich P. Corssen gegen die von Clemen gegebene Lösung. Seines Erachtens scheitert Clemens Vorschlag schon an der Bemerkung des Apokalyptikers, daß die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen sei. Eben diese Aussage kommt, wie ihm scheint, überall bei den Erklärern nicht zu ihrem Rechte. Und er versucht, indem er sich den Zusammenhang der Stelle vor Augen hält, diesem Mangel abzuhelfen. Dabei betont er, daß vor allem V. 18 nach allen Seiten sorgfältig erwogen werden müsse. Und eben weil das zweifellos richtig ist, so möge mir gestattet sein, nochmals auf diesen Vers zurückzukommen. Vielleicht gelingt es mir zu zeigen, daß auch Corssen seine Schlüsse unter Voraussetzungen zieht, deren Richtigkeit zum mindesten zweifelhaft ist.

Zunächst ein Wort über die Ursprünglichkeit dieses Verses. Gunkel

[1] [Herr Frank C. Porter von der Yale-University in New-Haven war so liebenswürdig, mich brieflich darauf aufmerksam zu machen, daß in dem Aufsatz von Clemen ein Versehen unbemerkt geblieben ist. Die Worte ἡ ἰταλὴ βασιλεία ergeben 616 (nicht 666 wie Clemen schrieb) und ἡ λατίνη βασιλεία 666. E. P.]

betont (Schöpfung und Chaos S. 377 Anm. 1), daß die Zahl der Natur der Sache nach nicht zum eigentlichen Grundstock der Tradition gehöre. Das gehe überdies auch daraus hervor, daß sich die Notiz an dem Schlusse des ganzen Kapitels und nicht hinter der Schilderung des ersten Tieres befinde.

In der Tat ist das Tier, von dessen Zahl V. 18 spricht, zweifellos das erste der beiden beschriebenen Tiere. Mit Vers 11 beginnt jedoch die Schilderung des zweiten Tieres. Nun ist aber in dieser Schilderung fortwährend von dem ersten Tiere die Rede, in dessen Dienste das zweite handelt. V. 16 und 17 erzählen, daß sich große und kleine unter dem Einflusse des zweiten Tieres mit dem Namen des (ersten) Tieres oder der Zahl seines Namens bezeichnen. Und die Notiz, die V. 18 bringt, ist eine Ergänzung des unmittelbar Vorhergehenden, konnte somit, ob sie ursprünglich zu dem übrigen Stoffe gehörte oder nicht, nirgend anders gebracht werden als gerade an dieser Stelle.

Die Stellung der Notiz berechtigt somit noch nicht zu dem Schlusse, daß sie nicht zu dem eigentlichen Grundstock der Tradition, die in c. 13 enthalten ist, gehöre. Viel eher die folgenden Worte ὧδε ἡ σοφία ἐστίν, die sie einleiten.

Über ihren Sinn herrscht bei den Exegeten Uneinigkeit. An und für sich kann ὧδε ebenso gut auf das gerade Gesagte wie auf das, was folgt, hinweisen. Die Worte ὧδε ἡ σοφία ἐστίν können sowohl bedeuten: hier ist die Weisheit am Platze, hier ist der Ort, wo sich die Weisheit zeigt, als auch: folgendermaßen ist die Weisheit d. h. das, was folgt, ist, was die Weisheit zu dem eben Gesagten hinzuzufügen hat. Da jedoch an zwei andern Stellen, wo wir dem Worte in unserm Buche als Einleitung einer Bemerkung begegnen, ὧδε nur als Hinweis auf das Vorhergehende verstanden werden kann (13, 10 und 14, 12), so wird man es hier und 17, 9 ebenso zu verstehen haben. Nun ist aber beachtenswert, daß sich bei jeder der übrigen drei mit ὧδε eingeleiteten Stellen aus verschiedenen Gründen die Frage aufdrängt, ob wir nicht Erklärungen vor uns haben, die erst später in den Zusammenhang eingefügt worden sind. Man wird deshalb auch an unserer Stelle diese Frage aufwerfen dürfen.

Doch lassen wir für jetzt diese Frage beiseite und bemühen uns, den Sinn der mit diesen Worten eingeleiteten Bemerkung zu verstehen.

Mit ὧδε ἡ σοφία ἐστίν wird der Leser darauf aufmerksam gemacht, daß in dem eben Gesagten eine Aufforderung an die Weisheit liegt. Das wird mit den folgenden Worten noch näher erläutert. ὁ ἔχων νοῦν

20. 5. 1903.

— und zwar, wie wir nach 17, 9 ergänzen müssen: τὸν νοῦν τὸν ἔχοντα σοφίαν — ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Das versteht man gewöhnlich so: wer Verstand hat, suche den Namen zu erraten, der in der Zahl verborgen ist. So sagt Bousset in seinem Kommentar (1896 S. 428): ‚Der Apokalyptiker spricht ganz bestimmt die Meinung aus, daß der Name sich von dem, der Verstand hat, errechnen läßt'.

Ich weiß nicht, ob diese Meinung wirklich so ganz bestimmt in diesen Worten ausgesprochen ist. Sieht man genau zu, so steht nichts von einem Errechnen des Namens, sondern es ist von einem Berechnen der Zahl die Rede. Und es fragt sich, ob nicht die Aufforderung auch dann, wenn wir sie wörtlich nehmen, einen guten Sinn hat. V. 17 war von dem Namen des Tieres und der Zahl seines Namens die Rede, ohne daß Name oder Zahl genannt worden wäre. Nun fährt der Apokalyptiker — sei's nun der, welcher die vorhergehenden Worte geschrieben hat, sei's ein anderer — fort: Hier ist Gelegenheit für die ‚Weisheit', sich zu betätigen. Wer den Verstand hat, der die ‚Weisheit' besitzt, soll die Zahl berechnen. Und das folgende gibt den Grund an, warum er es tun soll: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Wir können die Streitfrage, welche Bedeutung den Worten ἀριθμὸς ἀνθρώπου zukommt, hier unentschieden lassen. Zweifellos will der begründende Satz sagen, daß das Wissen dieser Zahl für den Leser von Bedeutung sei. Und der Grund ist wohl, wie man von jeher angenommen hat, der, daß diese Zahl des Tiernamens auch die Zahl eines Namens sein wird, dessen Träger in Bälde erscheinen wird.

Soweit liegt also kein Grund vor, den wörtlichen Sinn der Aufforderung als unmöglich abzulehnen. Vielleicht nötigt aber der folgende Vers dazu.

Corssen übersetzt zunächst richtig: ‚Wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres'. Er meint dann aber, wenn der Apokalyptiker die Zahl, die auch der Verständigste so nicht hätte finden können, selber gebe, so folge, daß die Klugheit, die verlangt werde, darin bestehe, aus dem Zahlenwerte des Tiernamens den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten. Lassen wir vorerst einmal die Bemerkung beiseite, daß die Zahl ‚auch der Verständigste so nicht hätte finden können', so kann ein Doppeltes gegen Corssens Schluß angeführt werden. Zunächst das eine, daß der Apokalyptiker bei Corssens Deutung ohne Grund etwas Anderes sagt, als er wirklich meint. Wenn der Apokalyptiker eigentlich sagen will: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, aus der (übrigens, wie wohl zu beachten ist, noch gar nicht genannten) Zahl

des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten', warum sagt er das nicht? Warum sagt er statt dessen: ,hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen'? Zweitens finden wir 17, 9 ganz denselben Vorgang wie hier, zunächst eine Aufforderung an die Weisheit, sich zu betätigen, und dann eine Antwort aus dem Munde des Apokalyptikers selbst. Nun bleibt ja freilich dort wie hier für den Leser die Aufgabe übrig, an Hand der gegebenen Antwort bestimmte geschichtliche Grössen, wenn sie erscheinen, sofort in ihrer eschatologischen Bedeutung zu erkennen. Und so könnte ja das ψηφισάτω eine Aufforderung sein, diese weitere Aufgabe zu lösen. Aber es ist doch vor allem die Voraussetzung, daß die Berechnung der Zahl eine unmögliche Forderung sei, die Corssen veranlaßt, den nächstliegenden Sinn des Wortes abzuweisen.

,Wenn der Apokalyptiker sagt: wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres, so ist das so ausgesprochen eine unmögliche Forderung. Denn diese Berechnung kann ja ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden'.

In diesen Worten spricht sich eine Voraussetzung aus, die fast alle Erklärungen unserer Stelle beherrscht. Und in der Tat kann manches angeführt werden, das sie als begründet erscheinen läßt. Dennoch auch einiges dagegen. Und es mag vielleicht zum bessern Verständnis des viel behandelten Verses dienen, wenn es mit aller Behutsamkeit vorgebracht wird.

Wir sehen zweifellos, daß zuweilen Zahlen, aus deren Größe man Schlüsse zieht, in der von Corssen aufs neue angenommenen Weise gefunden werden. So wird, um an ein bekanntes Beispiel zu erinnern, Sibyll. VIII, 148 ff. Rom prophezeit, daß es nach einer Dauer von 948 Jahren zu Grunde gehen werde. Mit dieser Zahl erreicht Rom den Ziffernwert seines eigenen Namens. Und offenbar beruht darauf der Glaube, daß nach dem genannten Zeitraum das Ende der Stadt gekommen sein werde.

Andererseits kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß nicht selten eine Zahl aus irgend einem Grunde als Zahl an sich bedeutsam erschien, und daß der Name, auf den die Zahl zu weisen schien, erst nachträglich gefunden wurde. So war es gewiß kein Zufall, wenn der Name Abraxas den Zahlenwert 365 hat. Jedenfalls wurde dieses Ergebnis als überaus bedeutsam angesehen. Und eben weil die Zahl als die Summe der Tage eines Sonnenjahres an sich von Bedeutung war, so wurde dem Namen Mithras gewaltsam eine Form gegeben, bei der

sich dieselbe Zahl als Ziffernwert der Buchstaben ergab. Hieronymus, Comment. in Amos c. 3, V. 9 u. 10 ut Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβραξας, et eundem secundum Graecas literas, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum literarum vocant Μείθραν.

Wie sehr auch die Zahl 888, die der Name Jesus ergibt, schon als Zahl an sich bedeutsam erschien und nicht bloß deshalb, weil sie mit dem Zahlenwerte dieses Namens identisch war, zeigt die Polemik, die Irenäus II 24 gegen die Valentinianer führt, und sein Versuch, nachzuweisen, daß in Wirklichkeit der Ziffernwert dieses Namens gar nicht mit dieser Zahl zusammentreffe.

Und selbst das oben zitierte Orakel der Sibylle, das aus dem Zahlenwerte des Wortes Ῥώμη das Ende Roms ableitete, scheint nur die Umwandlung einer ältern Weissagung zu sein, die wegen des 3 mal 3 der Zahl 900 eine verhängnisvolle Bedeutung zuschrieb. Dio Cass. 62, 18: τρὶς δὲ τριηκοσίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν Ῥωμαίων ἔμφυλος ὀλεῖ στάσις.

Schon in Anbetracht alles dessen muß die Behauptung Corssens, daß die Berechnung der Zahl ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden konnte, zum wenigsten als zu bestimmt erscheinen. Und wenn wir nun die an unserer Stelle genannte Zahl selber ins Auge fassen, so erscheint es im Gegenteil als wahrscheinlicher, daß die Zahl nicht durch die Umwandlung eines Namens in Ziffern sondern auf anderem Wege gefunden wurde. Wollen wir nicht einen wunderbaren Zufall annehmen, wie er allerdings bei dem Namen Jesus vorliegt, so müssen wir vielmehr aus der dreimal wiederkehrenden 6 schließen, daß der Mann, der sich die ‚Weisheit‘ zutraute, der in V. 18 gegebenen Aufforderung zu folgen, wirklich die Zahl herausgerechnet und nicht einen bekannten Namen in eine Zahl verwandelt hat.

Auch Clemen spricht zweimal (S. 112) von der Möglichkeit, daß eine solche gleichförmige Zahl wie 666 herauskommen sollte. Er geht aber nicht weiter auf die Frage ein, warum, und zieht diese Möglichkeit nur soweit in Betracht, als dadurch erklärt werden könnte, warum der Name, dessen Zahlenwert die gleichförmige Zahl ergab, in defektiver Form der Berechnung zu Grunde gelegt worden wäre.

Ebenso scheint Corssen die Größe der Zahl bedeutungsvoll zu sein. Nur schließt er auch hier wieder unter seiner Voraussetzung viel zu rasch, wenn er sagt: ‚Daß aber der Name des Tieres, der dem Apokalyptiker vorschwebt, aus dem Babylonischen und nicht dem Griechischen

stammt, dafür spricht doch auch wohl, was Gunkel, ich weiß nicht aus welchem Grunde, nicht geltend gemacht hat, die Zahl 666 selbst'. Die Größe der Zahl beweist zunächst nur, daß bei ihrer Bildung Vorstellungen wirksam waren, deren allerletzte Wurzel in Babylonien gesucht werden kann. Daß aber der Apokalyptiker die Zahl in einem Namen empfangen oder aus einem Namen gewonnen habe, dürfte nur dann als sicher angenommen werden, wenn sich keine andere Möglichkeit denken ließe. Dies ist aber nicht der Fall.

Es ist mir immer aufs neue verwunderlich, daß die Erklärer, die sich um das Verständnis unserer Stelle bemühen, mit solcher Geschwindigkeit an den Bemerkungen vorübergehen, die Irenäus zu unserer Stelle macht. Er fügt bekanntlich V 28, 2, wo er unsere Verse zitiert, der Zahl 666 bei: in recapitulationem universae apostasiae ejus, quae facta est in sex millibus annorum, und er sagt zur weitern Erklärung: was Gen 2, 1 erzählt werde, sei ebenso Erzählung des einst Geschehenen wie auch Weissagung des Zukünftigen. Die Welt werde nach ebenso vielen Jahrtausenden zum Ende kommen, als ihre Schöpfung Tage in Anspruch nahm. Denn wenn ein Tag des Herrn wie tausend, in 6 Tagen aber die ganze Schöpfung vollendet worden sei, so leuchte ein, daß das Ende der Welt das sechstausendste Jahr sei. In C. 29 betont er dann noch einmal, die Namenszahl des Tieres entspreche der Tatsache, daß in dem Tiere alle Ungerechtigkeit und aller Betrug zusammengefaßt sei, und weist darauf hin, daß Noah 600 Jahre alt war, als die Sintflut kam, und die Bildsäule, die Nebukadnezar errichtete, 60 Ellen hoch und 6 breit war. Und 30, 1 rekapituliert er nochmals seine Erklärung, die er als etwas Selbstverständliches anführt: die gleichmäßig festgehaltene Zahl 6 bezeichne die Zusammenfassung alles Abfalls, sowohl dessen in der Anfangszeit, wie dessen in den mittleren Zeiten und dessen, der am Ende sein werde.

Selbst Th. Zahn (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885 S. 523 ff.) entnimmt dieser Stelle nur die Aussage, daß nach der Johannesschüler Ansicht 666 und nicht 616 zu lesen sei und der zu suchende Name ein griechischer sein müsse. Im übrigen aber betont er, daß Irenäus hier eine theologische Deutung gebe, die er zwar mit großer Zuversicht, ober ohne jede Berufung auf eine ältere Autorität vortrage. Und damit scheint sie für ihn erledigt zu sein.

Ich wage nun nicht, mit Bestimmtheit zu behaupten, daß Irenäus genau die Motive nennt, die auch den Apokalyptiker bewogen haben, 666 als Zahl des Tieres kundzutun. Immerhin sprechen meines Erachtens

folgende Gründe dafür, Irenäus' Auffassung mehr zu beachten, als üblich ist, und darin eine Erklärung der Zahl zu sehen, die vor allen bisher geäußerten immer noch den Vorzug verdient.

Zuerst das: Unmittelbar nachher nennt Irenäus den Grund, warum der Stamm Dan Apc 7 nicht genannt werde, und seine Erklärung gibt einen trefflichen Beweis dafür, daß ihm die apokalyptische Tradition und Denkungsweise noch geläufig ist.

Nicht minder wichtig ist aber, daß mit seiner Betrachtung über die Zahl die Bedeutung, welche die Zahlen und besonders die Sechszahl in der Apokalypse selber haben, im besten Einklang steht. Was 20, 1 ff. erzählt wird, beruht auf der Erwartung, daß nach Vollendung des 6000jährigen Weltlaufes die Herrschaft der gottfeindlichen Macht zu Ende sein und das Reich Gottes anbrechen werde. Und wenn beim Klange der siebenten Posaune 11, 15 ff. der Ruf ertönt: ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ. und die Ältesten Gott danken: ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου κτλ., so treffen wir auch hier wieder die Erwartung, daß nach Vollendung der 6 mit Anbruch der 7 das Reich der Weltmacht zu Ende sein werde.

Daß wirklich die Zahl nicht einfach durch die Umwandlung eines Namens in Ziffern entstanden ist, sondern auf Grund von Erwägungen, wie sie Irenäus mitteilt, dafür spricht endlich neben der Größe der Zahl der ganze Charakter des Buches. Mit Recht betont Corssen aufs neue, ‚daß der Apokalyptiker nicht mit willkürlichen Phantasien die Zeitgeschichte allegorisiert, sondern daß er mit überlieferten Vorstellungen arbeitet', S. 341. Die gewöhnliche Erklärung des Verses, nach der die Zahl die Verkleidung eines Namens ist, die Verfasser und Leser kennen, gehört nun aber eben dieser Auffassung des Buches an, gegen die sich Corssen wendet. Der Apokalyptiker ist nicht ein Rätselschreiber, der, was er seinen Lesern zu sagen hat, aus irgend einem Grunde hinter eine Zahl versteckt, sondern ein Mann, der Aufschluß über die Zukunft geben will. Er teilt Prophezeiungen mit, an die er selber glaubt. Und er glaubt daran, weil er alte ehrwürdige Traditionen wiedergiebt, und weil sich ihm auch das, was an seinen Prophezeiungen scheinbar neu ist, durch Kombination und Folgerung aus den alten Weissagungen ergeben hat.

Auf diesem Wege gelangte er zu den Weissagungen von den zwei Zeugen, der letzten halben Jahrwoche, den Tieren, den 7 Häuptern, den 10 Hörnern u. s. w. Er hat alle diese Größen nicht erfunden, wohl aber gruppiert und kombiniert und so ihnen einen neuen, für seine Zeit bedeutsamen Sinn abzugewinnen versucht.

Und zu diesem so gewonnenen und verwerteten Materiale gehört ohne Zweifel auch die Zahl 666.

Die Verwertung der Prophezeiungen, die der Apokalyptiker mitteilt, bestand nun darin, daß man in den mannigfachen Gestalten und Vorgängen und Zeichen Erscheinungen der immer mehr zur Gegenwart werdenden Zukunft erkannte. Wie weit sich der Mann, dessen Hand wir die Weissagungen in ihrer vorliegenden Gestalt verdanken, selbst an dieser Deutung versucht hat, ist schwer zu sagen.

Durch Irenäus erfahren wir, daß zu seiner Zeit alle möglichen Namen auf ihre Übereinstimmung mit der Zahl 666 geprüft wurden, ja daß man in gewissen Kreisen 616 zu lesen geneigt war, weil sich so Übereinstimmung mit einem vermuteten Namen ergab. Diese Versuche, Namen zu finden, auf die die Zahl paßte, werden schon früh begonnen haben. Und es ist nicht unmöglich, daß der Mann, der zuerst die Zahl in den Zusammenhang fügte, selber sofort nach einem Namen gesucht hat, der die Bedingung erfüllte. Ja es ist möglich, daß sich Spuren einer Deutung auf eine bestimmte Person, etwa auf Nero, im Buche selber nachweisen lassen. Bis jetzt ist dieser Nachweis freilich noch nicht vollkommen gelungen. Und vor allem nicht der, daß derartige Spuren einer Deutung nicht erst nachträglich eingetragen worden sind.

Aber selbst wenn der Nachweis gelänge, ist es m. E. verkehrt, die Lösung des Rätsels darin zu sehen, daß man ein Wort sucht und findet, dessen Zahlenwert = 666 ist. Und zwar nicht blos deshalb, weil sich, wie schon Irenäus sagt, mit Leichtigkeit viele Namen finden lassen, die diese Bedingung erfüllen, Übereinstimmung der Zahlen also absolut kein Beweis der richtigen Lösung ist, sondern vor allem deshalb, weil es zum Wesen dieser wie der übrigen Prophezeiungen unseres Buches gehört, daß ganz entgegengesetzte Lösungen können gefunden werden.

---

[Abgeschlossen am 25. April 1903.]

# Miscellen.

## Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts.

Eine lateinische Evangelienhandschrift, die gegenwärtig der Buchhändler H. Kerler in Ulm zum Verkauf ausbietet, ist von ihrem früheren Besitzer dem X. Jahrhundert zugewiesen. An dieser Altersbestimmung zu zweifeln, hat der Unterzeichnete keinen Grund. Evangelienhandschriften dieses Alters kommen höchst selten zum Verkauf.

Die vorliegende ist wundervoll ausgestattet und mit Ausnahme der nachstehend verzeichneten Lücken vorzüglich erhalten.

1. Im Eingang fehlen einige Blätter, welche wahrscheinlich den Brief des Eusebius an Carpian enthielten; auf dem letzten fehlenden Blatt stand allem nach eine prächtige Miniatur, und auf der Rückseite sicher die erste Seite der Canonestafeln.

Die übrigen Canonestafeln Bl. 1—6 sind vollständig (von Canon I Mt CCLXXXIII = Joh 6, 3 an).

2. Bl. $7^v$ ohne Überschrift Sciendum tamen = W[ordsworth-]W[hite] 5[1].

3. Auf derselben Seite Prologus quatuor evangeliorum, beginnend Plures fuisse = W-W p. 11 ff. Leider fehlen zwischen Bl. 7 u. 8 wieder einige (2) Blätter (von ser[mone 12, 6 bis erat] et 14, 5/6). (Von 10 Hdss. in W-W hat die Lesart viris statt vivis nur K mit unserer Hds. gemeinsam).

4. Bl. $8^v$ Argumentum, beg. Matheus ex Judea = W-W 15—17.

5. Bl. $8^v$ Capitula, beg. Nativitas = W-W 19, Sp. 3 aus 7 Hdss.; in unserer Hds. mehrere bei W-W nicht bezeugte Lesarten.

6. Bl. $10^v$ Prefacio Hieronimi Prespiteri: Beatissimo Papae Damaso, mit schöner Initiale = W-W 1.

Der Schluß von in quarto tres (W-W 3, 21) mit einem jetzt zwischen 10 u. 11 fehlenden Blatt weggeschnitten, auf dessen Rückseite wahr-

---

[1] Die Lesart tamen hat bei W-W nur cod. K; über andere Hdss., die sie haben, s. neustens Berger's mémoire posthume (Acad. des Inscr. XI, 2. 1902 S. 54).

scheinlich wieder eine große Miniatur war. Als Überschrift hatte die Rückseite den Anfang eines Hexameters, dessen Schluß TRAMITE MORES auf Bl. 11v über dem wundervoll verschlungenen Liber generationis steht; die letzten Buchstaben TV̄ können auf dem kleinen Bruchstück der Rückseite noch gelesen werden.

7. Bl. 11v Die ganze Vorderseite ist durch die auf Purpur in Goldumrahmung ausgeführte Verschnörkelung Liber generationis ausgefüllt.

Der Text des Ev Matthäi ist vollständig. Am Rand von Bl. 17 ist ein Stück Pergament sorgfältig ausgeschnitten, das auf dem Verso die Signatur I, vielleicht auch sonst einen Eintrag gehabt haben wird. Es läßt sich wenigstens sonst kein Grund denken, warum das Stück weggeschnitten worden sein sollte.

Die ganz oder teilweis noch erhaltenen Signaturen sind stets auf der Kehrseite des Blattes. (Bei der Paginierung ist von 180 auf 182 übergesprungen; die Handschrift hat also in Wirklichkeit nur 198 Blätter).

8. Bl. 60v Prefacio zu Mc = W-W 171.

9. Bl. 61v Capitula = W-W 174ff. Sp. 2. Bei W-W nur aus 4 Hdss.

Der Schluß der Capitula (bei W-W 186. XIII) und der Anfang des Mc bis 1, 11 de] caelis ist zwischen Bl. 62/3 ausgeschnitten (1 Bl.). Die Canoneszahlen am Schlusse des Marcus stimmen zu K in der von W-W S. 188 mitgeteilten Tabelle.

10. Bl. 95v Praefatio zu Lukas: Lucas Syrus Antiocensis = W-W 269[1].

11. Bl. 96v [Capitula] = W-W 274ff. 2 Sp., die für diesen Text nur cod. C u. die Druckausgabe des Thomasius zur Verfügung hatten.

Bl. 101v weiß; hierauf 1 Bl. weggeschnitten mit Bl. 1, 1—10 orans] fui.

Auf Bl. 102r schrieb eine ungeübte Hand im Jahre 1794 die für die Lokalisierung der Hds. wichtigen, aber mir noch rätselhaften Worte:

Anno 1794 den 5 octobris seynt die Francosen in Dansweiler gekommen und haben alles geblüntert.

Auf der vorhergehenden weißen Seite wiederholte sie dies mit der Erweiterung:

Anno 1794 den 5 octobris seynd die Francosen in Dansweiler kommen und haben alles geblündert, und den 7. octobris seind 11 regementer reuter und draoner in den Walt [?] gekommen und den 20. octobris außgezogen und in die Kantenierung gelegt worden auffs hintere

[1] Ohne natione s. Berger l. c. p. 58.

Manschen (?) gegen Bolheim Pommeler (?) Buschbell hüchlen sprechen Bachum gleuel.[1]

12. Bl. 156v Prologus zu Joh = W-W 485.

13. Bl. 157r Breviar. Evang. sec. Joh — W-W 492 ff. mittlere Spalte. Durch Wegschneiden eines Blattes fehlt der Schluß von X ab (W-W 402 et [quod multi. Dagegen ist der Text des vierten Evangeliums vollständig, mit einem über die ganze erste Seite herunterreichenden J. Über dem Text in Rot der Schluß eines Hexameters

Verbo petit alta Johannes,

dessen Anfang auf dem ausgeschnittenen Blatt gestanden haben muß.

14. Bl. 198 u. 199 Capitulare Evangeliorum per circulum anni. Beginnend mit der Vigilia nativitatis und reichend bis Samstag der vierten Woche nach Theophania. Die aufgeführten Heiligentage sind 14. Jan. s. Felicis in pincis, 16. Marcelli mart. 18. scae Priscae [20 Zahl weggerissen] Sebastiani und Fabiani, 21. Agnetis de Passione, 22. Vincentii.

Ein Schluß auf die Heimat der Hds. läßt sich wohl aus diesen Daten nicht ziehen.

Schon das Mitgeteilte zeigt, daß die Hds. hohen Wert hat und eine vollständige Kollation verdient. Dies bestätigt eine Vergleichung, die ich zum Teil angestellt habe. Die Handschrift bietet Lesarten, die bei W-W noch gar nicht vertreten sind, z. B. in Mt 1, 6. 7, die Schreibung Salemon zweimal; und daß das kein gewöhnlicher Schreibfehler, zeigt 6, 29, wo der Schreiber zuerst Salomon geschrieben hatte, dann das erste o durch untersetzten Punkt tilgte und e darüber schrieb. V. 17 post transmigrationem 18 mater Jesu; v. 19 om: vir eius (von erster Hand); 2, 10 omnis enim arbor; 3, 13 om Jesus 5, 48 ergo et vos; 7, 11 cum vos.

Eine andre Reihe Lesarten, die bei W-W nur von einer einzigen Hds. bezeugt sind, werden durch die unsrige vertreten: 5, 18 die Weglassung von quippe, 7, 29 von eos; beides bei W-W nur R; 9, 30 eis statt illis bei W-W nur ER; 10, 11 autem bei W-W nur HΘW; 9, 13 der Zusatz in paenitentiam bei W-W gar nicht, nur ad paen. bei HΘQ.

Ein merkwürdiges, sehr lehrreiches Mißgeschick ist dem Schreiber in dem Geschlechtsregister Lc 3 begegnet. Hier folgen bei

[1] Die letzten Worte dieses Eintrags sind ganz unklar; auch die mit (?) versehenen sind nicht ganz sicher zu lesen. Im Gemeindeverzeichnis des deutschen Reichs gibt es kein „Dansweiler" und nur ein „Bolheim" bei Heidenheim in Württemberg. Das kann aber nicht gemeint sein, da im Oktober 1794 nach Martens' Württembergischer Kriegsgeschichte dort keine Franzosen waren. Ob an „Deusweiler" bei Bergzabern und „Bellheim" bei Germersheim zu denken ist?

ihm auf die Namen v. 23—26 Heli bis Ioseth (so nur zwei Hdss. bei W-W) die Namen 29—31 Levi bis Matthata, dann in der zweiten Spalte 26—29 Ioda bis Ma'thaṭ (so) und 33—35 Iudae bis Falech; auf Bl. 109 geht es in der ersten Spalte weiter von 31 Nathan bis 33 Phares, Cainan, Enos, in der zweiten Spalte von 35 Eber bis Dei. Daraus ergibt sich, wenn wir von der Versetzung der Namen Cainan-Enos absehen, daß der Schreiber eine Vorlage hatte, die in zwei Spalten geschrieben auf der ersten Seite in der ersten Spalte mit Ioseth, in der zweiten mit Matthat schloß, auf der zweiten Seite mit Levi und Iudae begann. Statt nun von der ersten Spalte der ersten Seite zu ihrer zweiten überzugehen, ging er in der ersten Spalte der nächsten Seite weiter und brachte dadurch die ganze Liste in Verwirrung. Da die Zahl der vor dem X. Jahrhundert geschriebenen und noch erhaltenen Evangelienhandschriften nicht zu groß ist, wäre es hübsch, wenn auf diese einfache Weise die Vorlage unserer Handschrift noch nachgewiesen werden könnte; ebenso die etwaige Abstammung anderer Handschriften von unserem Kodex.

Welche Wichtigkeit sie für die Textkritik hat, möge noch ein Beispiel aus dem Prolog zu Johannes zeigen. Hier scheiden sich die Hdss. bei W-W in zwei Klassen: die wenigeren aber besseren (sechs an der Zahl) haben einen Satz, der in den 13 anderen und den Druckausgaben fehlt. Er fehlt auch in unserer Hds., ist aber von gleichzeitiger Hand am Rande nachgetragen, und zwar mit der Lesart demonstrat, die nur cod E bei W-W hat; auch schrieb der Schreiber ursprünglich apta statt acta. In 487, 4 teilt unsre Hds. die Umstellung a nobis per sing. nur mit I, V. 5 collocatio nur mit JQ; 486, 2 ist fehlerhaftes in-uitatis ihr eigentümlich. Man sieht, sie geht mit keiner der durch W-W bekannt gewordenen Handschriften oder Klassen, verdient also um so mehr vollständige Vergleichung, die bei ihrer schönen Schrift und guten Erhaltung das reinste Vergnügen wäre.

Über den künstlerischen Wert der Ausschmückung steht mir kein Urteil zu. Sehr hübsch ist wie Bl. 4ᵛ durch Einfügung einer Mittelsäule aus den drei Bogenhallen für die Kanones vier gemacht wurden. Sehr mannigfaltig sind die Kapitelle; Bl. 1. 2 Blumenornamente, 2. 3 Menschenköpfe, 3. 4 Vögel u. s. w. Interessant daß die Kanoneszahlen bis zum achten in Gruppen von vier, von da ab in solche von fünf Zahlen geordnet sind.

Über ihre Heimat kann der Unterzeichnete nichts sagen. Ihre prächtige Ausschmückung beweist, daß sie für eine reiche Kirche oder Persönlichkeit hergestellt worden sein muß. Jetzt steckt die Handschrift

in einem Holzband des XV. (?) Jahrhunderts. Der frühere Besitzer hat für sie eine schöne Kapsel machen lassen.

Maulbronn, Juli 1902.

Eb. Nestle.

---

## Zur Salbung Jesu in Bethanien.

### I.

Gewiß hat Dr. E. Preuschen Recht, wenn er (Heft III, 1902 dieser Zeitschrift pag. 252 u. 253) postuliert, daß die Salbung zur Trauerfeierlichkeit gehöre. Aber die angeführte Parallele in der Cena des Trimalchio kann ich nicht als solche gelten lassen, da es sich ja in der Cena um eine Salbung, die an den Gästen vollzogen wird, handelt, während in den vier Evangelien eine Salbung des Leibes des bald sterbenden Jesus erzählt und diese Salbung auf das künftige Begräbnis gedeutet wird. Es kann also nicht in dem Sinne der Cena von einer Beziehung der evangelischen Erzählung auf den römischen Brauch die Rede sein.

Mir ist bei den Johannesforschungen und anläßlich der Lektüre von Hasenclever: „Der altchristliche Gräberschmuck" ein andrer, auch heidnischer Brauch aufgefallen, weil er geeignet ist, die evangelische Erzählung von der Salbung Jesu und von der Deutung, die Jesus dieser Salbung gibt, zu beleuchten. Es ist dies die Verwendung der λήκυθοι. Über dieselben sagt Hasenclever da, wo er vom Begräbniswesen der Griechen redet, folgendes:

pag. 27. „Die Leiche stellte man vor der Bestattung öffentlich aus und umgab sie mit jenen Salbflaschen (λήκυθοι), welche auch oft in den Gräbern aufgestellt werden. (Cf. Benndorf: Griechische und Sicilische Vasenbilder Taf. 14 ff.)".

pag. 28. „So zeigen auch die betreffenden Denkmäler meist die Darbringung von Kränzen, Tänien und Salbgefäßen".

pag. 31. „Für die Ausstattung des Grabes direkt angefertigt wurden augenscheinlich nur die allerdings sehr häufigen λήκυθοι, welche schon bei der Ausstellung des Toten ihm zur Seite standen. Benndorf hat überzeugend nachgewiesen, wie gerade die weißen, mit leichter bunter Bemalung versehenen Lekythoi diesem Zwecke dienten, denn ihre Bilder zeigen meist Szenen stiller Trauer und eines poetischen Kultus an den Gräbern".

p. 31. „Da die Mehrzahl dieser Lekythoi mit zerbrochenem Boden aufgefunden wurde, so hat man mit Recht geschlossen, daß aus diesen Gefäßen, welche bei der Prothesis Salben und Wohlgerüche enthielten, in das Grab selbst solche Stoffe gespendet wurden, worauf man die Gefäße zerbrach, da überhaupt nichts, was bei der Totenfeier gedient hatte, von den Lebenden weiter gebraucht werden durfte. Nach Stackelberg (Gräber der Hellenen, S. 37) rührt das Zerbrochensein vieler Lekythoi daher, daß sie auf den Scheiterhaufen gestellt und mit verbrannt wurden, wovon noch Anzeichen vorhanden sein sollen. Dies mag in einzelnen Fällen sein, aber es finden sich solche Reste von Lekythoi auch massenweise in Gräbern, in welchen unzweifelhaft unverbrannte Leichname beigesetzt waren".

pag. 32. „Wie innig die erwähnten Lekythoi mit dem Gräberkult in Verbindung standen, zeigt der Umstand, daß ihre Form oft für Grabsteine gewählt wurde".

Dieser Brauch, Salbgefäße bei der Ausstellung der Leiche aufzustellen und dieselben dann in zerbrochnem Zustande beim Begräbnis neben die Leiche zu stellen, scheint mir nun auf die evangelische Erzählung der Salbung Jesu gut anwendbar, und die Deutung „auf mein Begräbnis", „zu salben meinen Leib auf das Begräbnis hin", die Jesus selbst der Salbung gibt, zumal aber das ohne diese Voraussetzung unverständlich gebliebene: „Laß sie doch, daß sie Solches behalte zum Tage meines Begräbnisses" bei Johannes paßt sehr gut zu jenem griechischen Brauch der Lekythoi, bei dem man unterscheidet die Prothesis (Ausstellung) der Leiche und das Begräbnis der Leiche.

Es ergibt sich für die Salbung Jesu folgender Sinn:

Maria zerbricht ein Salbenglas und salbt damit Jesum als einen dem Tode Nahen, salbt gleichsam seinen Leichnam, wie zur Prothesis, behält aber das zerbrochene Glas, um es dann beim Begräbnis Jesu bei der Leiche aufzustellen zum Zeichen, wie er geehrt worden. Darin eben liegt der tiefe Sinn und das von Jesu so wohl verstandne innige Fühlen der Maria bei ihrem Tun, daß sie — unter Voraussetzung der im jüdischen Lande damals bekannten griechischen Sitte — Jesum als den bald Sterbenden ehrt und auch zum Begräbnis noch ehren will. — Gerade das Johannesevangelium hat den Sinn der Salbung am treuesten bewahrt. —

Es wäre zum bessern Verständnis wünschenswert, zu wissen, in welcher Weise die Lekythoi zerbrochen wurden, resp. wie die aufgefundnen Lekythoi den „zerbrochnen Boden" zeigen, ob das Zerbrechen durch

Schlagen oder durch Drücken geschehen u. dgl. Jedenfalls mußte die Art des Zerbrechens doch so geschehen, daß der Leib des zu Salbenden und auch der Salbende selbst dabei nicht verletzt wurden. Vielleicht geben uns die Altertumskenner hierüber nähern Aufschluß. Wahrscheinlich war der Boden des Gefäßes so beschaffen, daß er, wie ein Flaschenhals, leicht zerbrochen werden konnte.

In der Annäherung der Salbung in den Evangelien an den Brauch der Lekythoi bei den Griechen liegt meines Erachtens die Parallele, die die von Dr. E. Preuschen empfundene Schwierigkeit zu heben im Stande ist.

Lausanne. D. G. Linder.

---

## II.

Jahrgang III (1902), S. 252. 253 hat der Herr Herausgeber die jüdische Sitte der Salbung der Toten für die Zeit Jesu bezweifelt. Dazu kann ich jetzt auf meine Schrift ‚War Jesus Ekstatiker?‘ (Tübingen-Leipzig 1903) S. 106 verweisen. Leider vergaß ich hier eine Stelle der Mischna anzuführen. Schabbat 23, 5 heißt es: עֹשִׂין כָּל צָרְכֵי הַמֵּת סָכִין וּמְדִיחִין אותו׃ = ‚man erfüllt alle Pflichten gegen den Toten, salbt und wäscht ihn‘. Zu סָכִין vergl. im AT Ezech 16, 9, II Chron 28, 15, reflex. II Sam 14, 2, Mich 6, 15, Dt 28, 40, Ruth 3, 3, Dan 10, 3. Die richtige Körperpflege, wie sie auch dem Toten als letzte Ehre gebührt, besteht in Waschung und Salbung Ezech 16, 9, Ruth 3, 3, Mat 6, 17. Es ist also, ganz abgesehen von den Evangelienstellen, nicht richtig, daß ‚von einem Salben der Leichen in Israel nichts bekannt ist‘.[1]

Gießen. Oscar Holtzmann.

---

## III.

In Heft 3, S. 252 f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift hat der Herausgeber E. Preuschen, die beachtenswerte Beobachtung gemacht, daß mit dem Ausdruck μυρίϲαι Mk 14, 8 vermutlich auf einen römischen Brauch Bezug genommen werde, da von einem Salben der Leichen in

[1] Zu dieser, dem Herrn Herausgeber vor Ausgabe von Heft I des Jahrg. IV übermittelten Notiz füge ich jetzt (20. März 1903) noch folgende Stellen hinzu, welche die Zusammengehörigkeit von Baden und Salben auch für das spätere Judentum erweisen: Judit 10, 3, Susanna (Theodotion) 17, Mischna: Joma 8, 1, Taanith 1, 4—6.

Israel sonst nichts bekannt sei; weshalb wohl Mt 26, 13 statt μυρίσαι, πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι stehe.

Gesetzt nun, daß diese Beobachtung zutreffend wäre, wie es mir der Hauptsache nach scheinen will, so müßte sie unbedingt auch die angeblich von den Weibern am Ostermorgen beabsichtigte Salbung des Leibes Christi treffen. Und meines Erachtens bieten sich auch sichere Anhaltspunkte für die Erkenntnis, daß dort ebenso die Absicht der Salbung des Leichnams nicht ursprünglich ist. Was nicht ohne Wichtigkeit sein dürfte für die Feststellung des geschichtlichen Kernes der Auferstehungsberichte unserer Evangelien.

Auch bei der Erzählung der Auferstehung ist es wie bei der Salbungsgeschichte wieder allein Mk, der 16, 1 den Weibern die Absicht unterlegt: ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. Mt 28, 1 berichtet nur von der Absicht der Weiber θεωρῆσαι τὸν τάφον. Und Lk erwähnt wohl 23, 56 ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα, sagt aber 24, 1 bloß: ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. Von der Absicht der Salbung steht auch bei ihm nicht ein Wort. Somit scheint es also ganz wohl möglich, daß Mk auch an dieser Stelle die Salbung des Leichnams aus Unkenntnis der jüdischen Sitte oder in Anpassung an die Vorstellungen seiner Leser eingetragen hat. Indessen wird man wohl einwenden, was denn die Weiber am Grabe mit den Spezereien hätten anderes wollen können als die Salbung der Leiche Jesu; denn daß sie Spezereien dorthin brachten, dürfte nach den Berichten des Mk und Lk feststehen.

Das Nächstliegende ist zu denken, daß sie die Spezereien in die Leichentücher mit dem Leichnam einbinden wollten, wie es Joh 19, 40 ausdrücklich als jüdische Sitte berichtet: καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν. Allein davon wird bei den Synoptikern nichts gesagt. Und man sollte fast denken, so etwas könne wohl gleich nach dem Tode geschehen, aber wegen der schnellen Verwesung der Leichen im Süden am dritten Tage nach dem Tode kaum mehr beabsichtigt gewesen sein. Aber was sonst?

Wir erfahren im AT (II. Chron 16, 14, 21, 19, Jerem 34, 5, vergl. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 166, 163) sowohl vom Füllen der Lagerstatt des Toten mit Spezereien als vom Verbrennen von solchen zum Totenopfer. Ist nun jenes als Absicht der Weiber am Ostermorgen der schnell fortschreitenden Verwesung halber nicht wohl annehmbar, so ist die Absicht der Weiber vielleicht dieses gewesen.

Für ein Totenopfer sprechen in der Tat mehrere Umstände. Das Petrusevangelium berichtet, die Weiber hätten die Absicht gehabt die

übliche, aber am Grabe des Herrn unterlassene Totenklage nachzuholen, jedoch gefürchtet, sie möchten wegen der Größe des Steines nicht zukommen, sich nicht neben den Leichnam setzen und ihre Schuldigkeit tun können, und seien deshalb Willens gewesen, wenigstens auf den Eingang zu schütten, was sie brächten, zu seinem Gedächtnis: κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ. Irre ich nun nicht, so bezieht sich der letztere Satz eben auf ein Opfer aus Spezereien zum Gedächtnis (vergl. Sir 45, 16 θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυνον, Lev 10, 1 ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸ θυμίαμα, ebenso Num 16, 18) für den Toten, wie es altjüdische Sitte war. Darum mag aber auch die wirkliche Absicht des Weibes so etwas gewesen sein.

Weiterhin paßt meines Bedünkens die Handlung des Herabschüttens bei der Salbung in Bethanien (Mk 14, 3 συντρίψασα τὸν ἀλάβαστρον [μύρου νάρδου] κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς, Mt 26, 7 κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου) sehr gut als Vorbild eines Totenopfers. Desgleichen erinnert an dasselbe der dort getane Ausspruch Jesu wenigstens bei Mt (26, 12 f. βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν . . . λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον . . .). Denn, was die Handlung betrifft, so paßt das von der Salbe berichtete Ausschütten aufs Haupt gewiß ungleich besser als Vorbild des Ausgießens der Wohlgerüche über den Leib beim Totenopfer denn als Vorbild einer eigentlichen Einbalsamierung des ganzen Leibes. Und was die Worte Jesu anlangt, so ist augenscheinlich, wie leicht an und für sich Ausdrücke wie βαλοῦσα ἐπὶ τ. σώματός μου, ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον auf ein Gedächtnisopfer für den Toten gehen könnten.

Freilich lesen wir bei Mt und Mk εἰς μνημόσυνον αὐτῆς, was auf eine Gedächtnishandlung für das Weib, nicht eine Gedächtnishandlung des Weibes für den Herrn deutet. Und in Rücksicht auf die unmißverständliche Wortverbindung in Mk 14, 9 wird gewöhnlich auch in Mt 26, 12 εἰς μνημόσυνον αὐτῆς mit λαληθήσεται verbunden statt mit ἐποίησεν, wie es eine Anpielung auf ein Gedächtnisopfer heischen würde. Doch darf gewiß niemand behaupten, daß die Verbindung des entlegenen λαληθήσεται mit εἰς μνημόσυνον αὐτῆς grammatisch bei Mt sehr natürlich und naheliegend ist. Allerdings steht der an sich natürlicheren Verbindung von ἐποίησεν αὕτη mit dem unmittelbar folgenden εἰς μνημόσυνον αὐτῆς auch noch die Erwägung entgegen, daß von einer Handlung des Weibes zu ihrem Gedächtnis dem weiteren Zusammenhang der ganzen Erzählung nach nicht geredet sein kann.

Aber der Wortstellung nach wäre jene Verbindung eben doch für Mt viel einleuchtender. Und es fragt sich auch, ob jenes hinderliche αὐτῆς so sicher ursprünglich und nicht erst vielleicht an Stelle eines andern Fürwortes getreten ist, als die Aussage Mt 26, 13 die jetzige Gestalt erhielt. Ist doch anerkanntermaßen (vergl. H. J. Holtzmann H-C3 I, 1, 172) die Aussage Mt 26, 13, Mk 14, 9 eine redaktionelle Umformung eines überlieferten Wortes Jesu. Weshalb auch ganz wohl möglich ist, daß in dem ursprünglichen Worte vom Tun jenes Weibes zu Jesu Gedächtnis geredet gewesen ist und nicht wie jetzt von einer Verkündigung ihrer Tat zu ihrem Gedächtnis. Ja dies ist sogar sichtlich das Wahrscheinliche. Denn andernfalls würde gewiß auch Mt die Wortstellung des Mk überliefert haben, welche für den jetzigen Sinn der Stelle die einzig natürliche ist, während seine eigene die Verbindung der λαληθήσεται mit εἰς μνημόσυνον αὐτῆς sehr erschwert. Sodann läßt das Fehlen deutlicher Spuren eines beabsichtigten Totenopfers in der Auferstehungeschichte gerade bei Mt und Mk von vornherein vermuten, daß sie dieselben auch anderwo werden beseitigt oder verwischt haben. Es ist sogar gewiß nicht zufällig, daß Mk, der in den Auferstehungsberichten bestimmt die Absicht einer Salbung meldet und die eines Totenopfers völlig ausschließt, auch in der Salbungsgeschichte den Hinweis auf ein solches fast ganz zerstört und viel mehr unkenntlich gemacht hat als Mt; weil Mt in der Auferstehungsgeschichte zwar auch nichts mehr von dem beabsichtigten Totenopfer durchblicken läßt, wie es Lk tut, indem er das Mitbringen von Spezereien erwähnt ohne etwas von einer beabsichtigten Salbung zu sagen, aber doch wenigstens noch von dieser schweigt und also auch da mit der Überlieferung weniger frei umgeht als Mk.

Scheint es demnach ziemlich sicher, daß bei der Salbung in Bethanien ursprünglich das Wort Jesu auf ein Totenopfer für ihn hingewiesen hat, und daß die Weiber am Ostermorgen desgleichen ein solches Opfer beabsichtigten, so fragt sich doch noch, was denn Mt und Mk (vergl. übrigens auch Joh) kann bewogen haben, die Spuren des Totenopfers an beiden Orten so gänzlich zu verwischen oder zu tilgen.

Da es sich bei der Salbungsgeschichte nur um einen vorbildlichen Hinweis handelt, so wird jedenfalls die Ursache der Abänderung des Ursprünglichen in der Auferstehungsgeschichte liegen, bezw. in der Art, wie Mt und Mk sich zu derselben stellten. Vermutlich ist ihre besondere Ansicht vom Vorgang der Auferstehung der Grund gewesen, weshalb

10. 5. 1903.

sie die Überlieferung vom Hinweis auf ein Totenopfer, bezw. von der Absicht ein solches darzubringen unterdrückten. Welche besondere Meinung hinsichtlich der Auferstehung aber Mt und Mk so geleitet hat, ist leichter zu mutmaßen als zu beweisen.

Es liegt nahe zu vermuten, daß sie den Weibern eine Absicht zuschreiben wollten, die bestimmter eine Öffnung und ein Betreten des Grabes verlangte, als es ein Totenopfer tat. Darum hat auch möglicherweise Mk die Absicht der Salbung an Stelle der Absicht des Totenopfers gesetzt. Aber für Mt kann das nicht der Anlaß gewesen sein; da er die Frauen nur hingehen läßt, das Grab zu besehen. Doch ist auch bei ihm denkbar, daß die Erkenntnis der Auferstehung durch die Frauen bloß bei Abhaltung eines Gedächtnisopfers für den Toten ihm zu wenig außerordentlich und kräftig, zu sehr dem Kommen des Herrn und seiner Gegenwart etwa auch bei der Abendmahlsfeier ähnlich scheinen mochte, und daß er darum jede Verbindung der Auferstehung Jesu mit der Darbringung eines Totenopfers von Spezereien zu seinem Gedächtnis beseitigt hat. Allein sicher beweisen läßt sich das wohl nicht mehr. Ein gelegentlicher Ausspruch des Ignatius, Eph 17, 1 könnte hingegen vielleicht wenigstens den Zusammenhang der Auferstehungshoffnung mit dem durch die Salbung in Bethanien vorgebildeten Totenopfer zu Christi Gedächtnis bestätigen; Ignatius läßt diese Salbung vom Herrn angenommen werden, damit er der Kirche Unverweslichkeit zuhauche (διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν). Ebenso spricht zu Gunsten eines Zusammenhangs der ersten Erkenntnis der Auferstehung mit einem von den Weibern dargebrachten Gedächtnisopfer, daß auch die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen mit Mahlzeiten der Jünger in Verbindung gebracht werden, wo vermutlich irgend ein Gedächtnis des Herrn beim Brotbrechen stattfand. Die dermaßen erhellende Wahrscheinlichkeit aber, daß die erste Erkenntnis der Auferstehung in ziemlich ähnlicher Art und Weise sich vollzogen haben dürfte wie die übrigen und eigentlichen Erscheinungen des Auferstandenen, ist sicherlich sehr beachtenswert. Sie zeigt wohl den geschichtlichen Hintergrund der Berichte von der leiblichen Auferstehung Jesu an, welche die jetzigen Evangelien enthalten.

Basel.

K. G. Goetz.

---

## Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle.

E. Preuschen hat in dieser Zeitschrift Bd. III, S. 359f. aus einer alten armenischen Evangelienübersetzung ein sehr interessantes Zeugnis dafür beigebracht, daß Christi Geburt in einer Höhle erfolgt sei. Befremdlich scheint ihm indes die Ausdrucksweise des Armeniers, welche zwischen 'Höhle' und 'Haus' wechselt, sowie überhaupt die Tatsache der Verwendung von Höhlen zu Stallungen. Vielleicht sind die folgenden Bemerkungen geeignet, auch diese letzten Bedenken zu zerstreuen.

Es darf als ein gesichertes Ergebnis der Prähistorie und vergleichenden Ethnographie angesehen werden, daß eine der ältesten Formen menschlicher Behausungen unterirdische Wohnungen sind, und zwar, je nach der Bodenbeschaffenheit, teils natürliche oder künstliche Höhlen wie noch bei Lot und Homers Kyklopen, teils kesselförmige Erdgruben mit einer Überdachung von geflochtenem Reisig und Lehmbewurf. Diese Urform erhielt sich aus naheliegenden Gründen am längsten einmal bei der Behausung der Toten (Felsengräber und Grabhügel) und andrerseits bei den Nebenräumen des Hauses wie z. B. Ställen und Vorratskammern — eine Tatsache, die sich auch in der etymologischen Zusammengehörigkeit und der Bedeutung von nhd. *Halle* und *Höhle* und weiterhin altindisch *śālā* 'Haus, Stall', griech. καλιά 'Hütte, Scheune', lat. *cella* 'Kammer, Keller' u. s. w. deutlich ausspricht. Vgl. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901, S. 336ff., 796ff., 876ff. und M. Hoernes, Urgeschichte des Menschen, Wien, 1892, S. 204f. Speziell für Armenien ist uns ein solcher Zustand ausdrücklich bezeugt schon von Xenophon, Anab. IV, 5, 25: αἱ δ' οἰκίαι ἦσαν κατάγειοι, τὸ μὲν στόμα ὥσπερ φρέατος, κάτω δ' εὐρεῖαι· αἱ δὲ εἴσοδοι τοῖς μὲν ὑποζυγίοις ὀρυκταί, οἱ δὲ ἄνθρωποι κατέβαινον ἐπὶ κλίμακος· ἐν δὲ ταῖς οἰκίαις ἦσαν αἶγες, οἶες, βόες, ὄρνιθες, καὶ τὰ ἔκγονα τούτων· τὰ δὲ κτήνη πάντα χιλῷ ἔνδον ἐτρέφοντο, wo also Menschen und Tiere in denselben unterirdischen Räumen untergebracht erscheinen, die schlechthin als 'Häuser' bezeichnet sind. In gebirgigen Teilen Armeniens sind solche unterirdischen 'Stall-Wohnungen'[1], in denen Menschen und Tiere nur durch ein niedriges Flechtwerk getrennt sind, bis auf den heutigen Tag in Gebrauch und von verschiedenen Reisenden wie Ainsworth, Schweiger-Lerchenfeld, L. Sargsjan,

---

[1] Das technische Wort dafür, armen. գոմ *gom*, kann ebensowohl mit 'Haus' wie mit 'Stall' übersetzt werden.

namentlich aber von Prof. Parsadan Ter-Mowsesjanz[1] ausführlich beschrieben und abgebildet. Im Lichte dieser Tatsachen betrachtet, kann nun die armenische Fassung von Mat 2, 9, insonderheit der Wechsel zwischen 'Höhle' und 'Haus', kaum mehr Bedenken erregen.

Für die Beurteilung der Tradition von Jesu Geburt in einer Höhlenstallung scheinen mir noch zwei weitere Momente in Betracht zu ziehen. Einmal der Umstand, daß Bethlehem am Rande eines Kalkstein-Plateaus liegt, dessen Material sehr zu natürlicher Höhlenbildung neigt und die künstliche Anlage solcher ungemein begünstigt, wie in der Tat die Verwendung von Felshöhlen zu Verteidigungszwecken (bes. Richt 6, 2), Vorratskammern und vor allem Begräbnisstätten (z. B. Mat 27, 60) zu alter und neuer Zeit in Palästina hinreichend bezeugt ist (s. Weltzer-Weltes Kirchenlexikon[2] s. v. Höhlen). Weiterhin ist zu beachten, daß Jesu Eltern nicht in einem Privathause Unterkunft fanden, sondern in einer öffentlichen 'Herberge', κατάλυμα, eigentl. 'Ausspann' (Lk 2, 7), d. i. in einer Karawanserai, wo noch heutigen Tages die Unterbringung des Viehes eine ziemlich primitive zu sein pflegt, indem dasselbe entweder auf dem freien Hofe innerhalb des Arkadenviereckes verbleibt oder außerhalb desselben in angebauten Schuppen oder auch in Höhlen untergestellt wird. Bei der Überfüllung der Karawanserai konnten Maria und Joseph offenbar nicht mehr Platz in den Arkaden selbst finden, sondern mußten mit einem Höhlenstalle vorlieb nehmen. Eine (jetzt zur Kapelle erweiterte) Kalksteingrotte unterhalb der Marienkirche des heutigen Bēt Laḥm wird bekanntlich noch gegenwärtig als Geburtsstätte Christi gezeigt (s. Realencyclop. II[3], 679 f.).

Würzburg.

Max Förster.

---

[1] In seinem instruktiven Aufsatze "Das armenische Bauernhaus", bes. S. 165 f. (= Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXII [1892], S. 125—172).

## Zur Genealogie in Lukas 3.

Luther schreibt in der Vorrede auf das Buch Jesu Sirach:

„Und scheinet, dass dieser Jesus Syrach sei gewest aus dem königlichen Stamm Davids und ein Neff oder Enckel *Amos Syrach*, welcher der öberst Fürst gewesen ist im Hause Juda, wie man aus Philone mag nehmen, um die 200 Jahr vor Christi Geburt, ohngefähr bei der Maccabeer Zeit."

Luther meint mit diesem Amos Syrach den Amos von Lc 3, 25, von welchem unsere neuesten Kommentare nichts weiter zu sagen wissen, als daß er nicht mit dem Propheten gleichen Namens identisch sei, ohne zu fragen, ob er seinen Namen wie dieser mit Ain und Samech oder, wie der Vater des Propheten Jesaia, mit Alef und Sade geschrieben habe.

Luther wird seine Erkenntnis von Erasmus haben, aus dem in des Matthew Pole Synopsis, die einem von den Bibliotheken entfernten Manne wie mir dieselben ersetzen muß, die aber auch von manchen andern noch mit Nutzen eingesehen werden könnte, folgendes ausgehoben ist:

Et hunc — nämlich den Jannai von Lc 3, 24 — et qui sequuntur, Philo testatur Israelitico functos imperio. Recensentur autem his insigniti cognomentis, *Janneus* secundus, *Hircanus; Joseph* junior, Arses; *Matthatia*, Siloa; *Amos*, Shyrach; *Nahum*, Maslot; *Hesli*, Aglai; *Nagid*, Artaxat; *Maath*, Aser; *Elih*, Matthatias; *Semei*, Abner; *Joseph*, primus, *Judas*, primus, Hircanus; *Jana*, Janneus primus.

Aus Lukas von Brügge führt Pole noch an, daß dieser Philo nicht der bekannte sondern „Philo Annii" sei.

Ich will hier dem Beinamen *Sirach* und den andern nicht weiter nachgehen, sondern nur eine Mitteilung an diesen Amos anknüpfen. Er fehlt mit seinem Vater in den zwei genealogischen Werken, die Lagarde kurz vor seinem Tod in dem zweiten Teil seiner Septuagintastudien so bequem zugänglich gemacht hat (GGAbh Bd. 38); von denen das eine die *Origo humani generis* in Fricks *Chronica minora* auch denen zugänglich ist, die wie ich in der üblen Lage sind, Mommsens Ausgabe in den Monumenta Germaniae nur vom Hörensagen zu kennen. Aber er fehlt nicht bloß da, sondern auch in den fünf altlateinischen Handschriften *abcel**, und zwar wie Wordsworth-White bemerken, *sine auctoritate graeca*. Und nach seinem Sohn Nahum fehlen in diesen genealogischen Werken wieder drei Namen unseres griechischen Textes,

und von diesen fehlt wieder einer, und wiederum *sine auctoritate graeca*, nach W-W in den genannten fünf altlateinischen Handschriften; und da auf zweier oder dreier Zeugen Mund eine Sache bestehen soll, so fehlt 3) in diesen Werken in V. 31 der Name *Melea*, und fehlt wiederum in den Handschriften *abel*r*; *c*, den ich nur nach Sabatier benützen kann, hat ihn in diesem Fall. Aus diesen Daten scheint mir ein Doppeltes mit Sicherheit zu folgen 1) diese genealogischen Werke und die genannten Bibelhandschriften haben dieselbe Heimat; 2) was noch viel wichtiger ist, *diese 4—5 altlateinischen Bibelhandschriften gehen auf dasselbe Exemplar zurück*. Diese Handschriften sind aber *bisher* von denen, welche die altlateinische Bibel studiert haben, *den verschiedensten Familien* zugeschrieben worden: diese Ansicht wird also nach dem Mitgeteilten gründlich revidiert werden müssen. Ich erlaube mir die Kleinigkeit zu veröffentlichen, weil sie mir ein erfreuliches Beispiel für die Wichtigkeit der Eigennamen in Sachen der Textkritik ist, auf die ich in meiner Einführung ins Gr. NT. solchen Nachdruck legte, und weil neuerdings auch E. v. Dobschütz (Th. Lz. 1902, No. 25) hervorgehoben hat, daß es doch auch für die lateinische Bibel das Wahrscheinlichste sei, daß eine ursprüngliche Übersetzung durch sprachliche Korrekturen und Revisionen an der Hand des Originales (bezw. verschiedener Textformen des Originales) zu einer großen Anzahl oft auffallend differierender Versionen umgestaltet worden ist. Mit diesem Beispiel bitte ich das zusammenzuhalten, was Lagarde am Schluß der genannten Veröffentlichung über ihren Zweck und etwaigen Nutzen ausgesprochen hat.[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Nur unter dem Striche gebe ich meinem Bedauern über die Dürftigkeit Ausdruck, mit der in den neuesten Auflagen unsrer deutschen Kommentare, die in diesen Listen vorliegenden Probleme behandelt sind.

## „Die Schlüssel des Himmelreichs."

Im Morgenbl. No. 306 der „Frankf. Ztg." veröffentlicht *Wolfgang Kirchbach* einen seinem grösseren Werke entnommenen Aufsatz unter dem Titel „Die Schlüssel des Himmelreichs," in welchem er nachzuweisen sucht, daß die bisherige Interpretation des Wortes κλεῖc, Ev. Matth. 16, 18, als „Schlüssel" oder die Rückübersetzung in מפתחות eine falsche sei. Denn dem Volke, vor dem diese Worte gesprochen wurden, wäre das Bild der מפתחות ganz unverständlich gewesen, es finde sich hierzu keine Parallele, denn auf Jesaia 22, 22: „Ich lege den Schlüssel des Hauses David auf deine Schulter" konnte der Sprecher nicht Bezug genommen haben, da dort von *einem* Schlüssel, hier aber von mehreren die Rede sei. Der Plural weise vielmehr auf etwas hin, was dem Volke unmittelbar verständlich sein musste; κλεῖc bedeute aber auch Riegel, und so sei hier auf die Querriegel, welche die Bretter der Stiftshütte zusammenhielten, angespielt, die ebenfalls im Plural, בריחים, erwähnt werden; dies war ein dem Volke bekannter Ausdruck, an diesen mußte das Volk denken, und es verstand demnach, was es heißen sollte „des Himmelreiches Riegel sind dir gegeben." Mit diesen Worten „erklärt nämlich Jesus hier den Petrus als den innern Halt, die bindende Kraft, die Bürgschaft der Festigkeit des geistigen Gebäudes seiner Lehre."

Sehen wir, ob diese Erklärung auch nur im entferntesten möglich ist?

Vor allem muß bei jedem Gleichnis das Bild passen, das aber ist hier ganz und gar nicht der Fall. „Ich will dir des Himmelreichs Riegel geben." Werden denn jemandem Riegel übergeben? Die Riegel müssen doch in oder an dem Bau stecken, den sie zusammenhalten sollen. Schlüssel giebt man allerdings dem Schloßwart zur Verwahrung, daß kein Unbefugter das Haus betrete, wenn es nicht betreten werden soll, und daß das, was das Haus birgt, geschützt sei.

Und das Volk, für welches doch diese Worte gesprochen waren, sollte die Anspielung verstanden haben, die auf eine weit entlegene Zeit zielt? So bibelkundig und bibelfest war sicher die große Volksmenge nicht, daß den Leuten bei der Erwähnung des nur bei Herrichtung der Stiftshüttte vorkommenden בריחים der Bau der Stiftshütte und der Zweck dieser Riegel eingefallen wäre, so daß sie das Bild hätten verstehen können. Daß es nicht denkbar sei, Jesus habe מפתח nicht, sich anlehnend an Jes. 22, 22, anwenden können, weil dort nur von einem, hier aber von mehreren Schlüsseln die Rede sei, kann doch wirklich

nicht als triftiger Grund gelten. Im Gegenteil: wenn wir die beiden Stellen mit einander vergleichen, so läßt sich die Beziehung der Evangeliumstelle zu der des Jesaia nicht verkennen; Jesus sprach eben biblisch. Jesaia verkündet in der Prophetie über Eljakim: „Siehe, ich lege den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter, er öffnet und keiner schließt, er schließt, und keiner öffnet." In Matth. heißt es: „Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles was du auf Erden binden wirst, sei auch im Himmel gebunden, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein." Wer sieht hier nicht ein, daß Jesus sich nicht nur der Sprachweise des Jesaias bedient hat, sondern auch im Gedankengang ihm gefolgt ist? Die Zuhörer mußten allerdings diese Beziehungen nicht kennen; verständlich war ihnen aber doch was Jesus sagte und meinte, denn er sprach zu ihnen in einem Bilde, welches der Gegenwart entnommen war. Er zielte nämlich auf etwas hin, das alle sehr gut kannten; nicht an eine weit hinter ihnen liegende Vergangenheit waren die Zuhörer genötigt, wenn sie es überhaupt imstande waren, zu denken, um das Bild zu verstehen; die Bewohner und Besucher Jerusalems sahen täglich das vor sich, auf was Jesus anspielte.

Das Bild von den Schlüsseln ist nämlich dem Tempelbau entnommen, es zielt auf die Handhabung der Tempelordnung, die wir aus dem Talmud, und zwar aus einem Teil des Talmud kennen, der noch aus der Zeit des Bestandes des Talmud herrührt, aus einer alten Mischnah. An drei verschiedenen Stellen, berichtet Mischnah Tamid I, 6, befanden sich die Priesterwachen des großen Tempelkomplexes. In einem der Zimmer, die diesen Wachen eingeräumt, wurde ein Wärmefeuer unterhalten, und es führte deshalb den Namen בית המוקד, das Zimmer der Feuerstätte. Aber gerade dieses Zimmer, nicht eines der andern Wachträume wird als כיפה, Kepha oder Kippa, Gewölbe bezeichnet. An einer andern Stelle (Middoth I, 8. 9) wird von diesem Zimmer, wo es wiederum ausdrücklich als כיפה bezeichnet wird, gesagt, daß dort die Schlüssel des Tempels unter einer Steinplatte, die eine Aushöhlung im Boden bedeckte, an einem Ringe hingen. Ward es Abend, dann hob einer der wachthabenden Priester die Platte vom Boden, nahm die Schlüssel aus dem Ringe und schloß die Tempeltüren, bezw. die der Hallen, von innen ab, während draussen Leviten wachten. Die Schlüssel wurden dann wieder an dem Ringe befestigt, die Steinplatte wieder eingelegt, und wollte der Priester schlafen, so breitete er ein Polster auf dem Boden aus und legte sich darauf nieder.

Wir sehen, welche Wichtigkeit man diesem Schlüsselamt beilegte, und mit welcher Sorgfalt man die Schlüssel hütete, fest unter einer Steinplatte in einer כיפה, wobei wohl an ein festes Gewölbe zu denken ist.

Nun ist wohl das Bild, dessen Jesus sich bedient, klar. Die sorgfältige Hut der Schlüssel im Tempel, die dem Priester anvertraut war, giebt das Vorbild ab für die Hut des neu gegründeten Heiligtums, das dem Καΐφας anvertraut ist; er soll öffnen und schließen, lösen und binden, wie es ihm gut scheint. Nun wird aber das bekannte Wortspiel: Kaiphas, כיפא, Felsen, noch durchsichtiger; nicht nur auf dem Felsen, Kaiphas, soll das Heiligtum stehen, sondern Kaiphas soll auch die bisherige כיפה ersetzen, in deren Hut die Tempelschlüssel geborgen waren.

Ich glaube also, daß man sich bisher nicht geirrt hat, wenn man κλεῖς in מפתחות zurückübersetzt, und in Petrus den Schlüsselbewahrer und nicht den Riegelbewahrer gesehen hat.

Frankfurt a. M. A. Sulzbach.

---

10. 5. 1903.

# ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

## Eine lexikalische Studie[1]

von **Adolf Deissmann** in **Heidelberg**.

### A.

ἱλαστήριος, ον ist in allen bis jetzt bekannten Stellen Adjektiv zweier, nicht dreier,[2] Endungen: *was zum* ἱλάσκεσθαι *in Beziehung steht.* Je nach der Bedeutung dieses Verbums spaltet sich die Bedeutungsmöglichkeit des Adjektivs in zwei Äste: 1. *was zur Gnädigstimmung* oder *Versöhnung* (nämlich der Gottheit oder eines Menschen) *in Beziehung steht* oder *dient, versöhnend, propitiatorius,*[3] *placatorius;* 2. *was zur Sühnung* (nämlich der Sünde) *in Beziehung steht* oder *dient, sühnend, expiatorius.* — Welche von diesen beiden möglichen Bedeutungen vorliegt, hat im einzelnen Falle der Kontext zu entscheiden.

Das Vorkommen des Adjektivs in der „Profan"-Gräzität hat Cremer[4] mit Unrecht in Abrede gestellt; auch wenn kein Beleg vorhanden wäre, müßte das Adjektiv aus dem „Substantiv" ἱλαστήριον postuliert werden. Aber das Papyrusfragment No. 337 der von Grenfell und Hunt edierten Faijûm-Texte[5] bringt jetzt den sicheren Beleg. Das im 2. Jahrh. n. Chr. geschriebene[6] Fragment eines von den Göttern handelnden philosophischen(?) Werkes enthält I 3—5 den Passus τοῖς θεοῖς εἱλαστη[ρίο]υς *sic* θυσίας ἀξιω[θέ?]ντες ἐπιτελεῖσθαι. Ob hier ἱλαστήριος θυσία die Bedeutung *Versöhnungsopfer* hat, oder *Sühnopfer*, ist nicht zu entscheiden.

---

[1] Im folgenden biete ich mit Genehmigung der Herren A. und Ch. Black in London eine Umarbeitung und Erweiterung meines Artikels *Mercy Seat* in der *Encyclopaedia Biblica.* Ich mache besonders auf die Bemerkungen über das Wort *kappôres* aufmerksam. Die neue (neunte) Auflage des Cremer'schen Wörterbuches ist noch nicht berücksichtigt.

[2] Gegen die Lexikographen Wilke-Grimm 3, Thayer u. a.

[3] Aus dem Neutrum *propitiatorium* der Vulgata zurückgebildet.

[4] WB[8] 474.

[5] *Fayûm Towns and their Papyri, London* 1900, S. 313.

[6] Der Text selbst wird wohl älter sein als die Papyrusschrift. Zur Orthographie εἱλαστη[ρίο]υς vgl. Röm 3, 25 Codd. B* D* εἱλαστήριον.

Auch in jüdischen und christlichen Texten finden wir das Adjektiv: 4 Makk 17, 22 ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων [der makkabäischen Märtyrer] καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν. Cod. ℵ liest hier zwar τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου, aber selbst wenn diese Lesart mit dem Substantiv ursprünglich wäre, was unwahrscheinlich ist, würden eben die anderen Handschriften den Beleg für das Adjektiv bieten. Die Bedeutung *sühnend* scheint hier besser zu passen, als *versöhnend*. Joseph. *Antt.* 16, 7, 1 ist die substantivische Fassung besser, als die adjektivische (s. unten S. 196). Dagegen ist das Adjektiv sicher bei Niceph. Antioch. *Vita Symeon. Stylit.* in den *Acta SS. Maii t.* 5 p. 335, 17 χεῖρας ἱκετηρίους, εἰ βούλει δὲ ἱλαστηρίους, ἐκτείνας θεῷ, wo *versöhnend* am besten paßt. — Daß auch LXX Exod 25, 16 (17) καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ adjektivisch zu fassen ist, sollte nicht bezweifelt werden;[1] hier liegt die Bedeutung *sühnend* vor (siehe unten S. 207). Schließlich ist auch Röm 3, 25 die adjektivische Fassung grammatisch recht wohl möglich (siehe unten S. 209).

Nun wurden die Neutra der Adjektive auf -ιος, speziell auf -ήριος, sehr häufig substantiviert[2] und bürgerten sich als usuelle Substantiva ein. In massenhaften Inschriften begegnen uns z. B. χαριστήριον und εὐχαριστήριον als Bezeichnung von Weihgeschenken, die den Göttern gewidmet sind; hier nur je ein Beleg: χαριστήριον Inschrift des Statthalters von Ägypten C. Cornelius Gallus in Philae 30/29 v. Chr., Dedikation an die *dii patrii* und *Neilos*, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde XXXV (1897) 71; εὐχαριστήριον Inschrift des Korinthiers Asklepiades auf einem Diskos aus Olympia, Kaiserzeit, Votivstück für Zeus Olympios, bei Jüthner Über antike Turngeräthe, Wien 1896, 28.

B.

Ein solches durch Breviloquenz entstandenes Substantiv ist auch τὸ ἱλαστήριον. Seine Bedeutung ist (s. oben S. 193 zu ἱλαστήριος) entweder *das Gnädigstimmende*, *das Gnadenmittel*, *das Versöhnende*, *der Versöhnungsgegenstand*, *propitiatorium*, oder *das Sühnende*, *das Sühnemittel*, *der Sühnungsgegenstand*, *expiatorium*. Welche von diesen beiden

---

[1] Nach Cremer WB[8] 474 steht es „anscheinend" adjektivisch, kann jedoch ebenso gut substantivisch gefaßt werden. Die von Cremer ebenda nach Tromm auch zitierte Stelle LXX Exod 37, 6 hat ἱλαστήριον ἐπίθεμα bloß in der Komplutensischen Ausgabe, nicht aber in den Handschriften.

[2] Winer-Schmiedel § 16, 2b (S. 134), dort mehrere Beispiele.

möglichen Bedeutungen vorliegt und welches der Gegenstand ist, muß im einzelnen Falle der Kontext entscheiden. An sich hat τὸ ἱλαστήριον nur die beiden Allgemeinbedeutungen, die aller möglichen Spezialanwendungen fähig sind.[1]

I.

Tatsächlich finden wir denn auch eine ganze Anzahl verschiedener Spezialanwendungen; in den bis jetzt nachweisbaren heidnischen, jüdischen und christlichen ἱλαστήριον-Stellen (zunächst abgesehen von den *kappôreth*-Stellen und Röm 3, 25) wird das Wort gebraucht 1. am häufigsten von gnädigstimmenden oder sühnenden Weihgeschenken oder Denkmälern, 2. von der Arche des Noah, 3. von der Einfassung des Altars und vom Altarraum, 4. vom Altar, 5. vom Kirchengebäude, 6. vom Kloster.

1. Die Belege für die häufigste Anwendung von ἱλαστήριον stammen sämtlich aus der frühen römischen Kaiserzeit. Auf einer Statue oder der Basis einer Statue, jedenfalls auf einem Weihgeschenk, welches das Volk von Kos für das Heil des „Gottessohnes" Augustus den Göttern errichtete, steht die Inschrift (Paton und Hicks, *The Inscriptions of Cos* No. 81): ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον.[2] Ähnlich die ebenfalls der Kaiserzeit angehörende Inschrift auf dem Fragment einer Säule von Kos (Paton und Hicks No. 347): [ὁ δᾶμος ὁ 'Αλεντίων ....... Σε]βασ[τ]ῷ Διῒ Σ[τ]ρατίῳ ἱλαστήριον δαμαρχεῦντος Γαΐου Νωρβανοῦ Μοσχίωνο[ς φι]λοκαίσαρος.[3] Genau so gebraucht das Wort Dio Chrystostomus *Or.* XI p. 355 Reiske καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ 'Αθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν· ἱλαστήριον 'Αχαιοὶ τῇ 'Ιλιάδι. In allen diesen Fällen ist ἱλαστήριον der technische Ausdruck für ein die Gottheit gnädig stimmendes Weihgeschenk; man könnte übersetzen ***Besänftigungsgeschenk, Versöhnungsgeschenk.*** Hierher gehört auch die oben S. 194 erwähnte

[1] Die Sache liegt hier genau so, wie z. B. bei χαριστήριον, welches alle möglichen Anwendungen findet, je nach dem Zusammenhang, vgl. die Lexika, oder bei τελεστήριον, vgl. Th. Homolle *Bulletin de Correspondance Hellénique* (1899) 589: „*Par* τελεστήρια *on designe d'ordinaire des cérémonies d'actions de grâce; ici* [in einer Inschrift aus dem Kabirion von Theben 3 s. v. Chr., publiziert S. 588] *le mot s'applique aux sommes versées à l'occasion de ces cérémonies. Il peut s'entendre aussi de celles qu'on payait pour les initiations:* τελεστήριον *est l'édifice où ces rites s'accomplissaient.*"

[2] Herr Privatdozent Dr. R. Herzog in Tübingen hat diese Inschrift im Sommer 1900 auf der Insel Kos revidiert und richtig befunden (Postkarte vom 27. 11. 00).

[3] Diese Inschrift ist seit ihrer Publikation durch Paton und Hicks (1891) verloren gegangen (Postkarte des Herrn Dr. R. Herzog vom 27. 11. 00).

jüdische Stelle Joseph. *Antt.* 16, 7, 1: Herodes „der Grosse“ hatte das Grab Davids öffnen lassen, um es seiner Schätze zu berauben; aber nachdem zwei seiner Leute durch Feuerflammen, die ihnen aus dem Grabe entgegenloderten, verunglückt waren, περίφοβος δ'αὐτὸς [Herodes] ἐξῄει καὶ τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευάσατο πολυτελὲς τῇ δαπάνῃ. Wahrscheinlicher als die adjektivische Fassung ἱλαστήριον μνῆμα ist hier die substantivische und prädikative:[1] *er errichtete als* τοῦ δέους ἱλαστήριον *ein Denkmal aus weißem Stein.* Die nicht ganz leichte Wendung τοῦ δέους ἱλαστήριον ist entweder aus einem ἱλάσκομαι τὸ δέος (wie ἱλάσκομαι τὴν ὀργήν) entstanden zu denken: *als Beschwichtigungsmittel seiner Angst*, oder als Breviloquenz zu erklären: *als Sühnemittel für seinen ihm Angst einflößenden Frevel.* War das Objekt des in ἱλαστήριον logisch steckenden ἱλάσκομαι in den drei ersten Fällen die Gottheit, so bei Josephus die Angst resp. der beängstigende Frevel. Daß aber auch bei ihm das Denkmal als Weihgeschenk an Gott gilt, ist nicht ausgesprochen, darf aber vermutet werden. Vergl. auch *sub* 5.

2. Sehr bedeutsam ist, daß der griechisch-jüdische Bibelübersetzer Symmachus Gen 6, 16 [15], Field I 23f. zweimal die Arche Noahs als ἱλαστήριον bezeichnet, offenbar deshalb, weil sie der Gnadenort war: wer in der Arche sich barg, dem war Gott gnädig.

3. Verwandt damit ist LXX Ezech. 43, 14. 17. 20, wo die עֲזָרָה, die Einfassung oder Umfriedigung des Altars, ἱλαστήριον genannt wird. Diese von den Wörterbüchern (nicht von Cremer) und Kommentaren fast ohne Ausnahme übersehene Anwendung des Wortes erklärt sich aus der sakralen Bestimmung der Umfriedigung: sie soll mit dem Blute des Sündopfers besprengt werden und ist deshalb entweder als eine Gnadenstätte oder als ein Sühneort aufgefaßt. Ebenso verwertet noch Sabas[2] *Typicum* Venediger Ausgabe c. 1 und 5 das Wort, wenn er den Altarraum, den Chor der Kirche (Du Cange übersetzt *bema, cancellis inclusum*) ἱλαστήριον nennt, z. B. c. 5 θυμιᾷ τὴν ἁγίαν τράπεζαν σταυροειδῶς ὡσαύτως καὶ τὸ ἱλαστήριον ἅπαν. Der Ausdruck wird technisch sein und geht vielleicht auf die Ezechielstelle zurück.

4. Kann der Altarraum ἱλαστήριον heißen, so erst recht der Altar.

---

[1] Hierdurch bekenne ich mich jetzt zu der mir von Heinrich Brede geäußerten Möglichkeit der Erklärung, vgl. Deißmann Bibelstudien 127 Anm. 2.

[2] Der heilige Sabas (oder Sabbas) starb 531 n. Chr. Ob das seinen Namen tragende *Typicum* wirklich von ihm stammt, ist fraglich, K. Krumbacher Geschichte der Byzantinischen Litteratur [2] 141. Die Sabasstelle ist aus Du Cange *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* I *Lugduni 1688*, 513 entnommen.

Diesen Gebrauch hat der Lexikograph Hesychios im Auge: ἱλαστήριον· καθάρσιον, θυσιαστήριον. Er erklärt das Wort also durch ein Synonymon (*das Reinigende* und *das Sühnende* liegen nahe zusammen; siehe auch *sub* 8) und gibt eine Spezialanwendung an, die ihm bekannt ist, Altar; vielleicht hat auch er die Ezechielstelle im Auge, ebenso der von Schleusner[1] zitierte Lexikograph Kyrillos: ἱλαστήριον· θυσιαστήριον, ἐν ᾧ προσφέρει (προσφέρεται?) περὶ ἁμαρτιῶν.

5. Auch das Kirchengebäude wird ἱλαστήριον genannt von Theophanes Continuatus (10. Jahrh. n. Chr.) p. 326, 21f. und 452, 14 Bekker.[2] Wie sich dieser Gebrauch erklärt, zeigt gut Johannes Kameniates (10. Jahrh. n. Chr.), der p. 502, 10f. Bekker[3] von prachtvollen Kirchengebäuden sagt, sie seien ὥσπερ τινὰ κοινὰ πρὸς τὸ θεῖον ἱλαστήρια *wie Versöhnungsgeschenke, die der Gottheit von der Gesamtheit geweiht sind.* Hier hat ἱλαστήριον seine alte *sub* 1 nachgewiesene Anwendung gefunden: ein Weihgeschenk, das zur Gnädigstimmung der Gottheit errichtet ist. Konnte man, wie Johannes Kameniates, eine Kirche mit einem solchen ἱλαστήριον vergleichen, so konnte man sie auch so nennen, wie dies Theophanes Continuatus tut.

6. Ähnlich ist die Anwendung des Wortes für ein Kloster. Der Historiker Menander (6/7. Jahrh. n. Chr.) spricht *Excerpt. Hist.* p. 352, 12f. Niebuhr[4] von dem Kloster Sebanon (τὸν μοναστήριον οἶκον τὸν λεγόμενον Σεβανόν) und bezeichnet es nachher als ἱλαστήριον (τείχει τε κατησφαλισμένων τὸ ἱλαστήριον). Ebenso nennt Joseph Genesios (10. Jahrh. n. Chr.) p. 103, 21 Lachmann[5] ein Kloster ἱλαστήριον (ὡς δὲ παρεστήκει τοῖς τοῦ ἱλαστηρίου προθύροις). Man kann sich diesen Gebrauch auf zweifache Weise entstanden denken: das Kloster ist entweder, wie die Kirche (siehe *sub* 5), als gnädigstimmendes Weihgeschenk an Gott aufgefaßt, oder, wie die Arche Noah oder der Altarraum (siehe *sub* 2 und 3), als der Gnadenort, wo der Mensch die Sühnung seiner Sünden findet.

7. Nicht inbetracht kommt eine von Cremer[6] zitierte Stelle. Nonnos

---

[1] *Novus Thesaurus . . in LXX . . interpretes Veteris Testamenti* III *Lipsiae 1820*, 109.

[2] Nach Winer7 S. 91 und Winer-Schmiedel S. 134 soll ἱλαστήριον hier *Sühnopfer* bedeuten, was nicht zutrifft. Der Index der Bonner Ausgabe (von Bekker), auf den beide verweisen, gibt als Bedeutung εὐκτήριον an, was auch nicht genau ist.

[3] Leo Allatius in seiner Ausgabe Cöln 1653 hat ἐξιλαστήρια für ἱλαστήρια. Das Wort ἐξιλαστήριον findet sich auch bei dem Scholiasten zu Apollonios von Rhodos II 485f. als Erklärung zu λωφήϊα ἱερά, von denen der Scholiast sagt τουτέστιν ἐξιλαστήρια καὶ καταπαυστήρια τῆς ὀργῆς (*Apoll. Rhod. Argonautica rec.* Brunck II *Lipsiae 1813* p. 165).

[4] Cremer WB8 474 zitiert falsch 325.

[5] Der *Thesaurus Graecae Linguae* zitiert p. 49 D nach der Venediger Ausgabe.

[6] WB8 474.

(4/5. Jahrh. n. Chr.) *Dionysiaca* 13, 517 ist ἱλαστήρια erst durch Konjektur eingesetzt, überliefert zu sein scheint ἱκαστήρια Γοργοῦς, was Falkenburg in ἱλαστήρια Γοργοῦς, Cunaeus in ἱερὰ ῥεύματα Γοργοῦς,[1] Köchly[2] in εὐναστήριον Ὄργου änderte. Die Konjektur ἱλαστήρια macht die Stelle, in der es sich um einen Landstrich handelt, nicht verständlicher; die von Cremer gegebene Bedeutung *Sühnegeschenk* paßt gar nicht.

8. Was ist von der häufig wiederholten Behauptung zu halten, ἱλαστήριον „bedeute", weil θῦμα zu ergänzen sei, *Sühnopfer*? Zunächst zeigt die *sub* 1—6 gegebene Statistik keinen einzigen Fall,[3] in dem zu ἱλαστήριον ein Wort für *Opfer* ergänzt werden muß. Daß dies in einem bestimmten Zusammenhange *möglich* wäre, ist richtig: in der *sub* 4 gegebenen Hesychiosstelle *könnte* zu καθάρσιον ergänzt werden *Opfer*, wenn der Kontext dies forderte, und in der S. 197 Anm. 3 zitierten Stelle aus dem Scholiasten zu Apollonios von Rhodos ist bei der zu λωφήϊα ἱερά gegebenen Interpretation τουτέστιν ἐξιλαστήρια καὶ καταπαυστήρια τῆς ὀργῆς zu ἐξιλαστήρια das Wort θύματα zwar auch nicht zu ergänzen (ἐξιλαστήριον bedeutet *Sühnungsmittel* wie καταπαυστήριον *Beschwichtigungsmittel*), aber das unserem ἱλαστήριον ähnliche ἐξιλαστήριον *bezieht* sich wenigstens logisch auf ein Opfer. Die Behauptung: „ἱλαστήριον *bedeutet, weil* θῦμα zu ergänzen ist, *Sühnopfer*" ist dahin abzuändern: ἱλαστήριον bezieht sich, *wo* θῦμα zu ergänzen ist, auf ein Versöhnungs- oder Sühnopfer. An allen Stellen *bedeutet* ἱλαστήριον *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgegenstand*, noch allgemeiner zutreffend *ein Versöhnendes* oder *Sühnendes*. Welches im einzelnen Falle das Versöhnende oder Sühnende ist, ob ein Weihgeschenk oder Denkmal, ob ein Gnadenort wie die Arche Noah, die Altarumfriedigung, der Altarraum, der Altar, die Kirche und das Kloster (für alle diese Fälle haben wir Belege) — oder ein Gebet, ein Almosen, eine Wallfahrt, ein Stuhl, ein Opfer (für diese Fälle haben wir bis jetzt noch keinen Beleg), das hat überall der Zusammenhang zu entscheiden. Die Spezialbedeutung oder richtiger die Spezialanwendung des Wortes ist also stets eine okkasionelle; höchstens in

[1] *Nonni Panopolitae Dionysiacorum libri XLVIII em.* Graefe I *Lipsiae 1819* S. 300.

[2] In seiner Ausgabe Leipzig 1857; er sucht diese Konjektur S. LIXf. zu rechtfertigen.

[3] Die gegenteilige Behauptung von A. Ritschl Rechtf. u. Versöhnung II³ 171: „für ἱλαστήριον ist die Bedeutung Sühnopfer zwar im heidnischen Sprachgebrauch nachgewiesen, für eine Gabe, durch welche der Zorn der Götter gestillt, und dieselben gnädig gestimmt werden" ist unrichtig; denn was in ihrem zweiten Teile („für eine Gabe, . . .") steht, kommt für die Frage nach der Bedeutung *Sühnopfer* nicht inbetracht: eine Marmorsäule kann kein Opfer sein.

dem *sub* 1 gegebenen Falle könnte man vermuten, daß die Bedeutung *Versöhnungs-* oder *Sühnegeschenk* resp. *-Denkmal* eine usuelle gewesen ist.

## II.

Die Frage nach dem Sprachgebrauch der LXX (abgesehen von den bereits oben I 3 erledigten Stellen Ezech 43, 14. 17. 20) etc. ist durch die theologische Diskussion leider viel komplizierter gemacht worden, als sie es in Wirklichkeit ist. Da zu ihrer Beantwortung eine Einsicht in das Wesen der alttestamentlichen *kappôreth* notwendig ist, sei eine Untersuchung hierüber vorausgeschickt: 1. die alttestamentliche *kappôreth*, 2. ihre religionsgeschichtliche Voraussetzung, 3. ihre religionsgeschichtliche Nachwirkung, 4. die Schicksale des alttestamentlichen *kappôreth*-Kultus. Es folgt sodann die Prüfung der Stellen, in denen sich ἱλαστήριον sicher irgendwie auf die *kappôreth* bezieht: 5. LXX, 6. Philo, 7. Hebr 9, 5.

1. Im AT erwähnt nur der Priesterkodex (P) Exod 25, 17—22; 26, 34; 30, 6; 31, 7; 35, 12; 37, 6—9; 39, 35; 40, 20; Lev 16, 2. 13—15; Num 7, 89 und das erste Buch der Chronik 28, 11 die *kappôreth*. Die wichtigsten Stellen lauten (übersetzt nach Kautzsch):

Exod 25, 17—22: Sodann sollst du eine *kappôreth* aus gediegenem Gold anfertigen, zwei und eine halbe Elle lang und anderthalbe Elle breit. 18. Und du sollst zwei goldene Kerube anfertigen — in getriebener Arbeit sollst du sie verfertigen — an den beiden Enden der *kappôreth*, 19. und bringe den einen Kerub an dem einen Ende an und den andern Kerub an dem andern Ende. An der *kappôreth* sollst du die Kerube anbringen, an ihren beiden Enden. 20. Es sollen aber die Kerube ihre Flügel nach oben ausgebreitet halten, indem sie mit ihren Flügeln die *kappôreth* überdecken, während ihre Gesichter einander zugekehrt sind; gegen die *kappôreth* hin sollen die Gesichter der Kerube gerichtet sein. 21. Sodann sollst du die *kappôreth* oben auf die Lade legen; in die Lade aber sollst du das Gesetz legen, das ich dir übergeben werde. 22. Und dort werde ich mich dir offenbaren und mit dir reden von der *kappôreth* aus, von dem Ort zwischen den beiden Keruben, die sich auf der Gesetzeslade befinden, so oft ich dir Befehle an die Israeliten zu übertragen habe.

Exod 26, 34: Und du sollst die *kappôreth* auf die Gesetzeslade tun, im Allerheiligsten.

Lev 16, 2: Und Jahwe sprach zu Mose: Sage deinem Bruder Aaron, daß er nicht zu jeder (beliebigen) Zeit hineingehen darf in das Heiligtum innerhalb des Vorhangs, vor die *kappôreth* hin, die sich über der Lade befindet — sonst muß er sterben! Denn in der Wolke erscheine ich über der *kappôreth*.

16, 13—16 (die Stelle bezieht sich auf den großen Versöhnungstag): Sodann soll er das Räucherwerk vor Jahwe auf das Feuer tun, damit die Wolke von dem Räucherwerk die *kappôreth*, die sich über (der Lade mit) dem Gesetze befindet, verhülle und er nicht sterben müsse. 14. Sodann nehme er etwas von dem Blute des Farren und sprenge es mit seinem Finger oben auf die Vorderseite der *kappôreth;* vor die *kappôreth* hin aber sprenge er mit seinem Finger siebenmal von dem Blute. 15. Sodann schlachte er den Sündopferbock des Volkes und bringe sein Blut hinein hinter den Vorhang und verfahre mit seinem Blute so, wie er mit dem Blute des Farren verfuhr, und sprenge es auf die

*kappôreth* und vor die *kappôreth* hin 16. und entsündige so das (innere) Heiligtum von wegen der Unreinigkeiten der Israeliten und der Übertretungen, die sie irgend begangen haben, und ebenso verfahre er mit dem Offenbarungszelte, das bei ihnen aufgeschlagen ist inmitten ihrer Unreinigkeiten.

Num 7, 89: Und wenn Mose hineinging ins Offenbarungszelt, um mit ihm zu reden, so hörte er die Stimme zu sich reden von der *kappôreth* aus, die sich auf der Gesetzeslade befindet, von dem Ort zwischen den beiden Keruben; so redete er mit ihm.

Wenn wir an diesen Stellen das Wort *kappôreth* einmal unübersetzt lassen und lediglich als fremde, unbekannte Größe behandeln, so ergeben sich zur Begriffsbestimmung folgende Merkmale: In P ist mit *kappôreth* ein Konkretum bezeichnet (sie besteht aus Gold und ist meßbar), näher ein Stück Goldblech von rechteckiger Form, dessen Maße genau den Maßen der Bundeslade entsprechen und das auf die Bundeslade gelegt wurde. Auf dieser Goldplatte sind zwei Kerube aus getriebenem Golde befestigt, unter deren ausgebreiteten Flügeln Jahwe wohnt. Am großen Versöhnungstage bespritzt der Hohepriester diese Goldplatte mit dem Blute der Opfertiere.[1]

Es war ein naheliegender Schluß, wenn ältere[2] und neuere[3] Gelehrte auf Grund dieser Beobachtungen behauptet haben, das Wort *kappôreth* habe die Bedeutung *Deckel*. Aber der Schluß war ein Trugschluß. Wenn ich auf eine Bronzeschale einen auf ihren oberen Rand passenden Diskus lege, so *bedeutet*, obwohl der Diskus in diesem Falle einmal den Deckel der Schale abgibt, das Wort *Diskus* deswegen doch nicht *Deckel*. Und das Wort *Patene* bedeutet nicht *Deckel*, selbst wenn die Patene als Deckel des Abendmahlskelches dient.[4] Ebensowenig bedeutet das Wort *kappôreth* deswegen, weil die *kappôreth* die Bundeslade bedeckt, *Deckel*. Nun haben ja gewiß die Wörter *Diskus* resp. *Patene* und *Deckel* etymologisch nichts miteinander zu schaffen, während *kappôreth* durch die Vertreter jenes Trugschlusses von כפר *bedecken* abgeleitet wird. Mit der Wurzel כפר hängt nun *kappôreth* allerdings zusammen, aber es ist ein

---

[1] Die Frage, ob das Gesetz Lev 16 ein einheitliches Ganzes darstellt oder als eine Zusammenschiebung mehrerer Stücke von verschiedenem Alter zu beurteilen ist (vergl. J. Benzinger ZATW 1889, 65ff.), kann hier unerörtert bleiben.

[2] Saadja, Raschi, Kimchi.

[3] Noch die 10. Auflage des Gesenius'schen Handwörterbuches über das AT, 1886, erklärt z. B., obwohl sie das Wort richtig vom Piel *sühnen* ableitet und die Ableitung von der Grundbedeutung *decken* nur erwähnt, *der Deckel der Bundeslade ... als das vornehmste Sühnegerät des Tempels*. Dabei ist der Irrtum, *kappôreth* bedeute *Deckel*, zum mindesten nicht ausgeschlossen.

[4] Diese Analogie verdanke ich dem englischen Übersetzer meines Artikels *Mercy Seat* in der *Encyclopaedia Biblica*.

von dem Piel abgeleitetes *nomen actoris*, wörtlich *die Verwischerin*,[1] und zwar steht *verwischen* in jenem prägnanten Sinn des *Sühnens*, des *expiare*, der das Piel stets auszeichnet. Da dieses Femininum seiner Natur nach eine Neigung zum Abstraktum hat, wird es sich, wie Adalbert Merx vermutet, ursprünglich wohl an ein Wort wie כְּלִי angelehnt haben; unser *kappôreth* dürfte Breviloquenz für כְּלִי הַכַּפֹּרֶת sein und *Verwischungsgegenstand, Sühnegegenstand* bedeuten. Die Übersetzungen der Peschitto *ḥusāyā* (*Sühnung*), der Vulgata *propitiatorium* und des Armeniers Exod 25, 17 *χawouthiun* (*expiatio*) kommen diesem Sinne von *kappôreth* sehr nahe; über die Übersetzung der LXX ἱλαστήριον siehe unten *sub* 5. Aus etymologischen Gründen ist also die Erklärung *Deckel* abzulehnen, obwohl die *kappôreth* als Deckplatte der Bundeslade diente. Ob die Bundeslade unter der *kappôreth* noch einen besonderen Deckel gehabt hat und die *kappôreth* also, wie nach Dillmann und anderen z. B. Nowack[2] annimmt, als eine Art Schutzdach für die Bundeslade anzusehen ist, kann nicht ausgemacht werden; wir wissen darüber nichts. In jedem Falle ist als die Bedeutung des Wortes *kappôreth* im AT nicht *Deckel*, auch nicht *Sühnedeckel*, sondern unter Beachtung jener Breviloquenz *Sühnungsgegenstand* anzugeben.[3]

2. Hierzu stimmt eine bis jetzt nicht genügend beachtete[4] bedeutsame Beobachtung von P. de Lagarde. Er hat gezeigt, „dass dem hebräischen כַּפֹּרֶת ein arabisches als technischer Ausdruck der Rechtskunde alltägliches *kaffârat* formell haarscharf entspricht."[5] Zunächst[6] zeigt er, wie das arabische Verbum *kafar* gebraucht wird: eine Wolke *kafara* (*bedeckt*) den Himmel, die Nacht *kafara* durch ihr Dunkel, der Wind *kafarat* die Spuren des Zeltlagers, der Bauer *kafara* die Saat, weshalb der Säemann auch *kafir* (*Zudecker*) heißt. Sodann[7] teilt er mit, worin die *kaffârat* des arabischen Rechtes besteht: „Wer ein *naḏr Gelübde* oder ein Versprechen absichtlich unerfüllt gelassen hat, muß eine *kaffârat* [= כַּפֹּרֶת] erlegen. Die kaffârat liegt ferner jedem ob, der

[1] Ich verdanke diese und die folgenden Aufschlüsse der Freundlichkeit von Adalbert Merx, der mich auch sonst in den Semitica gütigst beraten hat.

[2] Lehrbuch der hebr. Archäologie II, 60.

[3] Hiernach sind meine früheren Ausführungen Bibelstudien 121 ff. zu korrigieren.

[4] Doch siehe Ed. König Hist.-krit. Lehrgebäude der Hebr. Sprache II 1, Leipzig 1895, S. 201.

[5] Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, Göttingen 1889, S. 237. Lagarde transkribiert immer *kaffârat*.

[6] Ebenda S. 231 f.

[7] Ebenda S. 232 f. Die von Lagarde zitierten arabischen Wörter sind oben transkribiert.

gewisse Rechtshandlungen, namentlich eine Eidesleistung, vorgenommen: die kaffârat ist in diesem Falle dazu bestimmt, zufällig bei diesen Rechtshandlungen vielleicht vorgekommene Rechtswidrigkeiten gut zu machen. Sie liegt ferner jedem ob, der seine Gattin beschimpft, der unabsichtlich einen Menschen [Eine Rechtsschule sagt: einen Muslim] getötet (oder etwa durch seine Nachlässigkeit) den Tod eines Menschen veranlaßt, der nicht regelrecht gefastet, der im Ramaçân gar nicht gefastet hat. Einige Rechtsschulen begnügen sich mit der kaffârat auch zur Sühnung der absichtlichen Tötung eines Menschen, für welche Andere . . die Blutrache verlangen: Letztere allein bleiben den Grundanschauungen des moḥammadanischen Rechtes treu. Die kaffârat besteht entweder in . . der Freilassung eines dem Islâm angehörigen Sklaven, oder in Fasten, oder in *zadaka* δικαιοσύνη Mt 6, 1 = ἐλεημοσύνη, welche nur an wirklich bedürftige Personen gegeben werden darf." Nun gibt es im Recht des sunnitischen Islâm vier Schulen; alles was ihnen gemeinsam ist, hat als Urbestandteil des islâmischen Rechts zu gelten. „Und *kaffârat* ist ihnen allen gemeinsam".[1] Das „hat seinen Grund darin, dass der Koran die *kaffârat* nennt. Er braucht die Vokabel 5, 49. 91. 96. . . . . Die fünfte Sure ist die letzte oder vorletzte Offenbarung, die Muḥammad ausgegeben".[2]

Nachdem Lagarde unter Hinweis auf eine Erzählung des Tharthûsî auf die Bedeutung der *kaffârat* auch im gewöhnlichen Leben der Araber hingewiesen hat, zeigt er,[3] daß sie noch heute bei den Begräbnissen der Muhammedaner in Ägypten eine Rolle spielt: nach dem Leichenbegängnisse eines Vornehmen oder Reichen werden am Begräbnisplatze mehrere Schalen Wasser und einige Kamelladungen Brot, mitunter wohl auch das Fleisch eines zu diesem Zwecke geschlachteten Büffels unter die massenhaft herbeiströmenden Armen verteilt, und dieser Brauch heißt *el-kaffârah Sühne*. Gesühnt werden hierdurch einige der „geringeren", nicht aber die „großen" Sünden. Später[4] hat Lagarde noch aus Thevenot angeführt, daß *caffarre* heute eine Übergangsgebühr bedeute und das von U. J. Seetzen erwähnte gleichbedeutende *gáffar* für identisch mit Thevenot's *caffarre* erklärt. Letzteres ist jedoch von Lagarde selbst nachträglich[5] als falsch bezeichnet worden.

[1] Uebersicht S. 233.
[2] Ebenda S. 235.
[3] Ebenda S. 236.
[4] Abhh. der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen XXXVII (1891) Register und Nachträge S. 69.
[5] Nachrichten von der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen 1891, S. 135ff.

Gehen die alttestamentliche *kappôreth* und die arabische *kaffârat* auf eine gemeinsame Anschauung zurück? Daß beide irgendwie zusammengehören, kann schwerlich bestritten werden. Lagarde[1] sagt: „Ich halte es für unzulässig, *kaffârat* und כַּפֹּרֶת zu trennen. . . . . Die Vokabeln entsprechen einander haarscharf: da die Araber â für hebräisches ó haben, kann *kaffârat* unmöglich entlehnt sein: das Dasein einer Lautverschiebung bürgt dafür, daß jedes der Wörter an seiner Stelle Original ist." Danach würden beide Begriffe auf ein ursemitisches Gemeinrecht zurückgehen: „כַּפֹּרֶת ist kein Begriff des Mosaismus, sondern weil Arabern und Juden gemeinsam, ein Begriff des Semitismus";[2] derselbe könne von der Offenbarung umgebildet worden sein (ob und wie das geschehen, bleibe zu untersuchen), habe aber von vornherein der Offenbarung nicht angehört. Lagarde[3] erklärt freilich: wie jedes Essen ein Verdauen zur Folge habe, so ziehe jede Aneignung eines Wortes eine Deutung dieses Wortes, jede Aneignung einer Anschauung eine Umbildung dieser Anschauung nach sich. Wie Lagarde selbst sich die Zusammenhänge der alttestamentlichen *kappôreth* mit jenem ursemitischen Rechtsbegriffe vorstellt, hat er nicht eingehend dargelegt; er erklärt nur:[4] „Ich komme allerdings infolge meiner Anschauungen immer wieder zu dem Schlusse, daß כַּפֹּרֶת im Pentateuche die Gesetzeslade bedeute, sofern an sie die Versöhnung geknüpft war, daß also כַּפֹּרֶת ebenso eine Abkürzung sei, wie das 178, 1 [der Uebersicht] genannte אֵפֹד." So trifft Lagarde mit der von Adalbert Merx geäußerten Meinung zusammen, daß *kappôreth* Breviloquenz (etwa für *k'li hakkappôreth*) sei, wenn es auch auffallend ist, daß er im Widerspruch zu den Angaben des Pentateuchs die Bundeslade selbst, nicht jene über der Bundeslade angebrachte Goldplatte *kappôreth* genannt findet.

Selbst ein Urteil über jene wahrscheinlichen Zusammenhänge abzugeben, bin ich nicht imstande. Aber soweit der von Lagarde dargelegte Gebrauch des Arabischen einen Rückschluß gestattet auf die ursemitische Vorstellung, scheint diese zur Bestätigung der oben S. 200f. gegebenen Erklärung zu dienen. *kappôreth* bedeutet wie *kaffârat Sühnung;* im AT ist der Ausdruck gebraucht von dem zur Sühnung dienenden Gegenstand. Ähnliche Breviloquenzen (vgl. schon das von Lagarde genannte אֵפֹד) finden sich im technischen Sprachgebrauch des Kultus nicht

1 Uebersicht S. 235f.
2 Nachrichten 1891, S. 136 vgl. auch Uebersicht S. 230.
3 Nachrichten S. 136.
4 Uebersicht S. 237.

selten, z. B. „*Mariä Empfängnis*“ für „*Fest der Empfängnis Mariä*“ und viele andere Festnamen.

3. Unsere Frage nach der Bedeutung der alttestamentlichen *kappôreth* führt uns indessen nicht bloß zurück in die graue Vorzeit des ursemitischen Orients, sondern auch in die Gegenwart der deutschen Sprache. Es ist in unserem Zusammenhang sehr beachtenswert, daß in der deutschen Umgangssprache das Wort *kappôres* besonders in der Redensart *kappôres gehen* = *zugrunde gehen*, *vernichtet werden* üblich ist. In der Literatur ist *kappôres* belegt bei Bürger, Jean Paul, Hebel u. a. Daß das Wort wie viele andere von den Juden stammt, also nicht als bloße Nebenform von *kaput* (von französisch *faire capot*) zu beurteilen ist,[1] ist zweifellos. Aber wie es zu erklären ist, ist nicht so leicht zu sagen. Wenn Daniel Sanders[2] erklärt: „von dem jüdischen Gebrauch, zur Vorbereitung auf das Versöhnungsfest, als eine ‚Kaporoh‘ (gleichsam ein Sühnopfer) einen Hahn mit dem Wunsche, daß alle Strafe, die man selbst verdient habe, diesen treffen möge, dreimal um den Kopf zu schwingen und dann zu schlachten“ — so weist er damit nicht, wie er beabsichtigt, den Ursprung von *kappôres*, sondern von *kappôr* nach, welches jüdisch-deutsche Wort ebenfalls vorkommt und mit *kappôres* synonym ist.[3] *kappôres* kann nur von *kappôreth* kommen, wie F. L. K. Weigand[4] ganz richtig zeigt, und wie auch R. Hildebrand im Grimm'schen Wörterbuch[5] andeutet.

Nicht so klar wie diese Etymologie ist die Semasiologie. Daß *kappôres* die Bedeutung *vernichtet* hat, ist zwar sicher; aber wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, muß noch aufgehellt werden. Zwei Erklärungen sind mir bekannt geworden. Weigand sagt: „Unsere heutige Bedeutung daher, weil am großen Versöhnungstage mancher Jude einem Nichtjuden seine Sünden auferlegen wollte mit den Worten: ‚Sei du meine kappôreth!‘, das ist: mein Sühnopfer, was dann den Sinn hatte: Stirb du für mich zur Versöhnung mit Gott!“ Diese Erklärung erinnert sehr an die oben zitierte Erklärung des Wortes *kaporoh* durch Sanders. Beide Forscher, Weigand und Sanders, müssen ihre Erklärung direkt oder indirekt aus jüdischen Quellen haben, die über die intimen Gebräuche des neueren Judentums Auskunft geben. Tatsächlich findet

---

1 Doch mag der Anklang an *kaput* zur Einbürgerung des jüdischen Wortes beigetragen haben.

2 Wörterbuch der Deutschen Sprache I, Leipzig 1860, S. 866.

3 Über *kappôr* siehe das sogleich zitierte Wörterbuch von Weigand[2] I S. 268.

4 Deutsches Wörterbuch[2], Gießen 1873, I S. 268.

5 V Leipzig 1873.

sich denn auch bei J. A. Eisenmenger[1] aus jüdischen und anderen Quellen des 17. Jahrhunderts[2] zunächst die von Sanders mitgeteilte Sitte erwähnt, mit der sehr beachtenswerten, von Sanders nicht beigebrachten Notiz, daß man bei dem Schwingen des Hahnes um den Kopf sagt: „Dieser ist an meiner Statt, dieser ist an meinem Platz, dieser ist meine Sühnung". Die letzten Worte lauten hebräisch זה כפרתי, was bei Eisenmenger wiedergegeben ist: „dieser ist meine *Cappóro*", was aber doch auch heißen könnte: „dieser ist meine *kappôreth*". Auch die von Weigand erwähnte Sitte findet sich bei Eisenmenger notiert: arme Juden, die keinen Hahn kaufen können, geben einem Christen drei oder vier Pfennig und fragen ihn, ob er seine כפרה sein wolle. Eisenmenger zitiert diese Frage in indirekter Rede; in direkter Rede würde der arme Jude fragen: „willst du כפרתי sein?", was man sowohl von כַּפָּרָה, als von כַּפֹּרֶת ableiten könnte. Weigand (oder sein Gewährsmann) hat das letztere getan. Und die Existenz des jüdisch-deutschen Wortes *kappôres* spricht jedenfalls dafür, daß die Form *kappôreth* noch in der neuhebräischen Umgangssprache gebraucht wird.[3] Der Sinn dieses *kappôreth* kann kein anderer sein, als der von *kappôroh: Sühnung*. Der Hahn (oder der Nichtjude) soll die *Sühnung* des Juden sein. Da nun der als *kappôreth* (= *kappôroh*) dienende Hahn getötet wird, rücken die Begriffe *Sühnung* und *Tötung* sehr nahe zusammen:[4] „du bist *kappôreth*" konnte heißen: „du bist der Vernichtung geweiht", und konnte als ein Fluch[5] gemeint sein. So hat sich an *kappôreth* (oder *kappôroh*) durch eine ähnliche Entwicklung die Bedeutung *Vernichtung* angeheftet, wie an ἀνάθεμα die Bedeutung *Fluch*, und das Wort *kappôres* ist von hier aus für *vernichtet* üblich geworden.

Eine ganz andere Erklärung hat Lagarde[6] gegeben. Er hat aus Bodenschatz[7] entnommen, daß כַּפֹּרֶת jetzt ‚das Thürlein' ist, durch welches die GesetzRolle aus der Lade herausgeholt wird"; mit dieser *kappôreth* müsse die Redensart *kappôres gehn* = *vernichtet werden* zusammenhängen.

---

1 Entdecktes Judentum, o. O. 1700, II S. 149f.

2 Benschbuch *(Birchâth hammâson)*, Frankfurt a. M. 1682; *Sepher Minhagîm*, Amsterdam 1679, deutsch u. hebräisch Dürenfort 1692; F. Heß *Flagellum Judaicum*, Straßburg 1601. Diese und andere Schriften sind von Eisenmenger zitiert.

3 J. Levy Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, II, Leipzig 1879, S. 387 führt aus den Talmuden etc. allerdings keine Stelle dafür an.

4 Von einem *Sühnopfer* im strengsten Sinn des Wortes kann schwerlich die Rede sein; opfern kann der Jude ohne Tempel nicht.

5 Als Fluch fassen die antijüdischen Polemiker die Formel auf, Eisenmenger I S. 628.

6 Uebersicht S. 237.

7 Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, 1748f. II S. 67.

Wie sich Lagarde diesen Zusammenhang denkt, hat er nicht weiter angedeutet; vielleicht so: sobald die Thorarolle durch die *kappôreth* in die Lade gelegt ist, ist sie unsichtbar; *durch die kappôreth gehen* könnte dann heißen *unsichtbar werden*, und von hier aus wieder würde sich die Bedeutung *vernichtet werden* abgezweigt haben. Ich halte diese Vermutung jedoch für sehr wenig einleuchtend: ist die Rolle in die Lade gelegt, so ist sie zwar unsichtbar, aber grade vor einer Beschädigung geschützt; *kappôres gehen* könnte von hier aus viel eher bedeuten *sorgfältig aufbewahrt werden* als *vernichtet werden*.

Die ganze Sache verdient nähere Aufklärung vonseiten eines Kenners jüdischer Kultgebräuche der letzten Jahrhunderte. Aber schon aus den obigen Zusammenstellungen dürfte hervorgehen, daß sich das Wort *kappôreth* bis in die neuere Zeit erhalten hat, und daß ihm der Begriff *Sühnung* geblieben ist, obwohl er von denen nicht mehr empfunden wird, die die deutsche Vokabel *kappôres* gedankenlos gebrauchen.

4. In seiner mehrere Jahrtausende alten Geschichte hat das Wort *kaffârat-kappôreth-kappôres* somit eine zähe Konstanz. Was das entsprechende Wort wohl schon im ursemitischen Gemeinrecht bedeutet, *Sühnung*, diese Bedeutung hat es auch vom Alten Testament bis zu den heutigen Juden und vom Koran bis zu den heutigen Arabern. Bei den Juden ist das um so beachtenswerter, als die Stellen ihres Gesetzes, welche die Erinnerung an eine *kappôreth* immer wieder wachriefen, schon frühe bloß einen theoretischen Wert hatten. In jedem Falle steht fest, daß der jerusalemische Tempel in der Zeit Jesu und der Apostel die Bundeslade und infolge dessen auch den an die Bundeslade geknüpften *kappôreth*-Kultus nicht mehr besessen hat, daß also dieser *kappôreth*-Kultus in der religiösen Anschauungs- und Gedankenwelt der Zeitgenossen Jesu und der ersten Christen schwerlich noch eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Über das Opfer des Hohenpriesters am großen Versöhnungstag[1] im herodianischen Tempel haben wir zwei Berichte, Josephus *Antt.* 3, 10, 3 und den Mischnahtraktat *Joma*. Nach Josephus hat der Hohepriester das Blut der Sündopfer gegen die Decke und den Fußboden des Allerheiligsten gesprengt, nach dem Traktat *Joma* gegen die durch einen Stein bezeichnete Stelle des Allerheiligsten, an der die Bundeslade hätte stehen sollen. Dieser Stein hieß *eben schatja* oder *eben sch<sup>e</sup>tija*.[2] Aber dieser Ersatz ist doch nur ein Schatten dessen, was

[1] Vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch 3 Artikel „Versöhnungstag".

[2] Einzelheiten gibt J. Levy Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim I Leipzig

eigentlich gefordert war. Nach der Zerstörung des herodianischen Tempels hörte natürlich auch dieser Schattenkultus auf, und der vom Gesetz an die Bundeslade geknüpfte *kappôreth*-Kultus wird immer mehr zu einer frommen Reminiszenz ohne praktische Bedeutung geworden sein. Der Begriff *kappôreth* aber blieb mit dem Bedürfnis nach einer Sühnung. Die *sub* 3 besprochenen *kappôreth*-Gebräuche des neueren Judentums dürften mit ähnlichen Gebräuchen des mittelalterlichen Judentums zusammenhängen, wenn wir die historischen Verbindungsfäden einstweilen auch noch nicht nachweisen können.

5. LXX gebrauchen zuerst das Adj. ἱλαστήριος (siehe schon oben S. 194) Exod 25, 16 (17) καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα[1] χρυσίου καθαροῦ. Hier ist ἱλαστήριον ἐπίθεμα Wiedergabe von *kappôreth*. Auf Grund der falschen Annahme, *kappôreth* bedeute *Deckel* der Bundeslade, hielt ich früher[2] ἐπίθεμα für die Übersetzung des *Wortes kappôreth*, während ich in dem ganzen Ausdruck ἱλαστήριον ἐπίθεμα die Übertragung des sakralen *Begriffes kappôreth* sah. Nach den Darlegungen oben II 1 scheint mir jetzt die Sache so zu liegen: LXX haben den Begriff *kappôreth* ganz richtig verstanden und zwar auch als Breviloquenz; nur, daß sie an der ersten Stelle, an der ihnen das Wort begegnete, die Breviloquenz auflösten: für *[k'li hak]kappôreth* setzten sie ἱλαστήριον ἐπίθεμα, weil es sich um eine Platte handelte, die irgendwie als Deckel der Bundeslade diente. Nachher ahmen die Übersetzer an sämtlichen Stellen die Breviloquenz des Urtextes nach: Exod 25, 17 (18). 18 (19). 19 (20). 20 (21). 21 (22); 31, 7; 35, 12; 38, 5 (37, 6); 38, 7 (37, 8); 38, 8 (37, 9); Lev 16, 2. 13. 14. 15; Num 7, 89, überall ist *kappôreth* durch ἱλαστήριον wiedergegeben.[3] Wenn nun, wie oben gezeigt ist, *kappôreth Sühnungsgegenstand* und ἱλαστήριον *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgegenstand* bedeutet, so haben die LXX (wie auch die von ihnen abhängigen Übersetzungen, siehe oben II 1) den Sinn ihrer Vorlage ganz richtig wiedergegeben. Es ist nicht überflüssig, noch besonders zu betonen, daß das Wort ἱλαστήριον bei den

---

1867, S. 5f., vergl. auch J. Levy Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim I Leipzig 1876, S. 12.

[1] ἐπίθεμα fehlt nur im Cod. 58, in den Codd. 19, 30 etc. steht es vor ἱλαστήριον. Weiteres siehe Deißmann Bibelstudien S. 122 Anm. 1. Siehe auch Anm. 1 oben S. 194.

[2] Bibelstudien S. 122. Die dort, auch in der englischen Übersetzung (Edinburgh 1901) gegebenen Anschauungen sind nach diesem Aufsatz zu modifizieren.

[3] Nur 1 Chron 28, 11 ist *Haus der kappôreth* übersetzt ὁ οἶκος τοῦ ἐξιλασμοῦ, was sachlich von τοῦ ἱλαστηρίου nicht wesentlich verschieden ist. — Exod 26, 34, wo in unserem Texte *kappôreth* steht, haben LXX τῷ καταπετάσματι übersetzt, also wohl *parôketh* gelesen. Umgekehrt lasen sie Amos 9, 1 wohl *kappôreth* statt *kaphthor* und übersetzten ἱλαστήριον. Weiteres siehe Deißmann Bibelstudien S. 124.

LXX *Deckel der Bundeslade* weder *bedeutet*, noch daß es usuell bloß für den Deckel der Bundeslade *gebraucht* wurde. Wenn ein *Onomasticon Vaticanum* bei Lagarde *Onomastica Sacra* [2] S. 218 behauptet: ἱλαστήριον τὸ πῶμα τῆς κιβωτοῦ ἢ πέταλον, so ist das keine sprachwissenschaftliche Interpretation. Wenn aber Albrecht Ritschl[1] behauptet: „überall im Alten wie im Neuen Testament" „bedeutet das Wort ἱλαστήριον ..... jenes ausgezeichnete Gerät über der Lade des Zeugnisses in dem Allerheiligsten", so will er gewiß eine philologische Erklärung geben. Daß indessen ἱλαστήριον das nicht *bedeuten* kann, was Ritschl behauptet, bedarf keines ernsthaften sprachlichen Nachweises; daß für das Wort aber auch nicht einmal eine bestimmte *Anwendung* bei den LXX usuell festgelegt war, zeigen die oben I 3 zitierten LXX-Ezechielstellen, wo auch die Einfassung des Altars ἱλαστήριον genannt wird.

Ergebnis: ἱλαστήριον bedeutet bei der LXX, was es überall bedeutet: *ein* (*Versöhnendes* oder) *Sühnendes*, (*Versöhnungs-* oder) *Sühnungsgegenstand* oder *-mittel*. Je nach dem Kontext handelt es sich dabei entweder um das *kappôreth*-Geräte der Bundeslade oder um die Einfassung des Altars.

6. Auch bei Philo ist es der jeweilige Zusammenhang, der die Spezialanwendung des Wortes erkennen läßt. Bei ihm weist der Zusammenhang stets auf das *kappôreth*-Geräte der Bundeslade, deren Erwähnungen bei den LXX er entweder geradezu zitiert oder auf die er doch deutlich anspielt: *de vit. Mos.* III 8 Mangey p. 150 ἡ δὲ κιβωτὸς..., ἧς ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον, — ebenda weiter unten τὸ δὲ ἐπίθεμα τὸ προσαγορευόμενον ἱλαστήριον, — *de profug.* 19 M. p. 561 ... τὸ ἐπίθεμα τῆς κιβωτοῦ, καλεῖ δὲ αὐτὸ ἱλαστήριον, — *de cherub.* 8 M. p. 143 καὶ γὰρ ἀντιπρόσωπά φασιν εἶναι νεύοντα πρὸς τὸ ἱλαστήριον ἑτέροις (Anspielung auf LXX Exod 25, 20 [21]).

7. Dasselbe gilt von Hebr 9, 5 ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβεὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, wo nicht das Wort ἱλαστήριον, sondern der ganze Zusammenhang an das *kappôreth* = Gerät der Bundeslade erinnert.

## III.

Auf Grund des hier vorgelegten Materiales wird man sich jetzt ein Urteil über ἱλαστήριον an der tiefgründigen Stelle Röm 3, 25 bilden können. Daß zur Erklärung dieses feierlichen Paulusbekenntnisses keine Vorarbeit zu schwierig und zu genau sein kann, ist gewiß; wir stehen

[1] Rechtfert. und Versöhn. II[3] 168.

16. 8. 1903.

hier vor dem Zentrum der Frömmigkeit des Apostels: 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

1. Möglich wäre hier zunächst die Fassung als Acc. von ἱλαστήριος: *den Gott öffentlich hingestellt hat als Versöhnenden* oder *Sühnenden*. Diese adjektivische Fassung liegt schon in der Überlieferung der Itala und Vulgata, auch bei einigen Vätern vor, wie die Übersetzung *propitiatorem*[1] zeigt. Bei dieser Übersetzung ist als Objekt des in ἱλαστήριον steckenden ἱλάσκεσθαι jedenfalls Gott gedacht worden; paulinischer wäre es aber, bei der Übersetzung *Versöhnenden* die Menschen als Objekt zu nehmen vgl. 2 Kor 5, 18—21. Doch dürfte die Übersetzung *Sühnenden*, *expiatorem* überhaupt vorzuziehen sein; Objekt wäre die Sünde, und der Satz hätte dann seine Parallele in 1 Joh 2, 2; 4, 10. Immerhin ist der adjektivische Gebrauch ein seltener, und man darf vermuten, daß ein griechischer Christ zuerst an das geläufigere substantivische ἱλαστήριον gedacht und daß auch Paulus es so gemeint haben wird. Daß die substantivische Fassung uns übrigens vor keine wesentlich anderen Bedeutungsmöglichkeiten stellt, als die adjektivische, kann schon hier angedeutet werden.

2. Die Wahrscheinlichkeit, daß Paulus das substantivierte Neutrum gebraucht hat, ergibt sich lediglich aus der Statistik des Wortes (I 1—6). Wie ἱλαστήριον nun von ihm gemeint ist, kann nicht *a priori* aus dem „Sprachgebrauch" heraus gesagt werden. Es gibt weder eine feste allgemeingriechische Verwendung des Wortes, noch eine feste „biblische". Alle möglichen Dinge können als ἱλαστήριον bezeichnet werden: von Heiden, Juden und Christen werden so genannt Weihgeschenke oder der Gottheit gestiftete Denkmäler, von Juden die Einfassung des Altars und die Arche Noahs, von Juden und Christen das alttestamentliche *kappôreth*-Geräte, von Christen der Altarraum, der Altar, das Kirchengebäude, das Kloster. Immer ist es der Zusammenhang, der angibt, welches ἱλαστήριον gemeint ist. Nur eine Spezialanwendung scheint usuell geworden zu sein: *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgeschenk* resp. *-denkmal* (vergl. I 8). Aber nicht einmal mit dieser „Bedeutung" darf man ohne weiteres an die Römerstelle herantreten. Der einzige Satz, mit dem man vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus an die Stelle herantreten darf, ist der: ἱλαστήριον bedeutet *ein Versöhnendes* oder *ein Sühnendes*. Alles Weitere hat der Zusammenhang der Stelle selbst zu sagen.

---

[1] Belege bei Tischendorf.

3. Der Zusammenhang schließt folgende Erklärungen aus oder bietet sie wenigstens nicht dar:

a. *Gnadenstuhl* (Lutherbibel), wenn *Stuhl* bei Luther dasselbe bedeutet, wie bei uns. Von einem *Gnadenstuhl* ist Hebr 4, 16 die Rede; der θρόνος τῆς χάριτος ist der Stuhl des gnädigen Gottes. Röm 3, 25 weist jedoch nichts auf einen Stuhl. Luther denkt hier aber, da er im AT *kappôreth* mit *Gnadenstuhl* übersetzt, wohl an das alttestamentliche *kappôreth*-Geräte, das er *Gnadenstuhl* nennt, weil Gott auf ihm thronte.

b. Aber auch diese Erklärung, *kappôreth-Geräte der Bundeslade*, ist nicht kontextgemäß. Für sie spricht nichts; gegen sie, abgesehen von dem Fehlen des Artikels (den man erwarten dürfte wie 1 Kor 5, 7 καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός), die frostige Sonderbarkeit des Bildes: wäre das Kreuz so genannt, so könnte man das Bild verstehen; von einer Person gebraucht, ist es nicht nur unschön, sondern auch in sich unklar (das *kappôreth*-Geräte wäre mit seinem eigenen Blute besprengt!). Es ist charakteristisch, daß Albrecht Ritschl mit seiner Deutung auf das „Gerät über der Lade" sich selbst in einen Widerspruch verwickelt. Während er zuerst[1] sagt, ἱλαστήριον habe hier „gerade jenen und nur jenen Sinn des Wortes" (nämlich „das Gerät über der Lade"), sagt er nachher,[2] das artikellose ἱλαστήριον habe „natürlich den Wert eines Gattungsbegriffes. Es bezeichnet nicht das einzelne materielle Gerät, welches bei den LXX so heißt, als solches, sondern die ideelle Bestimmung, welche der Israelit mit der Vorstellung jenes Gerätes verband." Damit hat Ritschl den Nerv seiner eigenen Erklärung getötet; denn lediglich um das Gerät handelt es sich in dieser Streitfrage.

4. Der Zusammenhang *gestattet* folgende Erklärungen:

a. *Versöhnungs-* oder *Sühnungsopfer*. Obwohl wir andere Belege für diesen Gebrauch bis jetzt nicht haben (siehe I 8), ist er in einem bestimmten Zusammenhange denkbar, und hier wäre ein solcher Fall: wo von Blut die Rede ist, kann auch von einem Opfer die Rede sein, und daß Paulus den Opfergedanken auf Christus anwendet zeigt Eph 5, 2. Aber προέθετο paßt nicht gut bei dieser Erklärung, ebensowenig Gott als Subjekt des προέθετο.

b. *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgeschenk* resp. *-denkmal*. Diese in der römischen Kaiserzeit verhältnismäßig häufige und auch späteren christlichen Autoren bekannte usuelle Anwendung (vgl. I 1, 5 und 8)

---

[1] Rechtfert. und Versöhn. II³ 168.

[2] Ebenda 171.

paßt in jedem Falle gut zu προέθετο. Weniger gut paßt dazu Gott als Subjekt des προέθετο, wenn *Geschenk* zu ἱλαστήριον ergänzt wird; ergänzt man jedoch *Denkmal*, so ist die Sache klar: öffentlich aufgestellt hat Gott den Herrn Jesus Christus in seinem Blut, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, uns durch den Glauben ein ἱλαστήριον, ein von Gott gestiftetes Versöhnungs- oder Sühnungsdenkmal.

5. Daß der Zusammenhang eine dieser beiden Erklärungen *fordere*, wird man nicht behaupten dürfen. Der Zusammenhang nötigt keineswegs zur Annahme einer Spezialbedeutung oder -anwendung von ἱλαστήριον. Die Allgemeinbedeutung genügt vollständig: *ein Versöhnendes* oder *Sühnendes*, *Versöhnungs-* oder *Sühnungsmittel*. Diese Erklärung ist sachlich von der *sub* 1 gegebenen nicht verschieden.

6. Das eigentliche exegetische Problem der Stelle liegt nicht in den Fragen, ob ἱλαστήριον adjektivisch oder substantivisch und ob es in einer Spezialbedeutung gebraucht ist oder nicht, sondern in folgenden Fragen:

a. Was ist als Objekt des in ἱλαστήριον steckenden ἱλάσκεσθαι von Paulus gedacht: Gott? oder die Menschen? oder die Sünde? Mit anderen Worten: ist *propitiatorem* resp. *propitiatorium* die richtige Wiedergabe, oder *expiatorem* resp. *expiatorium?* Daß wahrscheinlich die Sünde als Objekt gedacht ist und Christus als *der Sühner* oder *das Sühnende*, ist schon *sub* III 1 angedeutet: hierfür spricht auch der Kontext, vgl. besonders 23 und das viermalige δικαιοσύνη θεοῦ, welches an allen vier Stellen nicht die Eigenschaft Gottes, sondern die von Gott durch Christus oder in Christus dem Gläubigen aus Gnaden verliehene Gerechtigkeit bedeutet.

b. Bezieht sich das Bekenntnis des Apostels auf den irdischen oder auf den erhöhten Christus? Die erste Annahme ist die allgemein übliche: αἷμα ist dann das physische, einmal vergossene Blut Christi. Aber die zweite Annahme verdient jedenfalls eine ernsthafte Prüfung. Paulus spricht 24 von der ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, was sich wahrscheinlicher auf den erhöhten, als auf den irdischen Christus bezieht, und er gebraucht 1 Kor 10, 16 *Blut Christi* sicher in einem Sinn, der nicht physisch, sondern nach Joh 6, 53—56 etwa „pneumatisch" zu nennen ist; danach könnte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι bedeuten *in der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten, pneumatisch-lebendigen Herrn*, was auch Röm 5, 9 und Eph 2, 13 einen guten Sinn gibt. Unter der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn versteht Paulus dasselbe, was er Gal 2, 20 Χριστῷ συνεσταύρωμαι nennt. Bei dieser Auffassung würde Rom 3, 25 seine

genaueste Parallele in 1 Joh 2, 2 haben, wo der erhöhte Herr, *der Paraklet beim Vater, Jesus Christus, der Gerechte* als der ἱλασμός *für unsere Sünden und für die ganze Welt* bekannt wird. Die Bedeutung des lebendig-pneumatischen Christus für die Rechtfertigung oder Erlösung oder Versöhnung ist bei Paulus eine viel größere, als man zumeist annimmt.

## Korrektur-Nachtrag.

Auf Wunsch des Herrn Herausgebers verweise ich hier noch auf die bedeutsamen Mitteilungen, die H. Zimmern in der 3. Auflage von E. Schrader Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin 1903, S. 601 f. über das babylonische *kuppuru* gibt. Dieselben lagen beim Abschluß meines Aufsatzes noch nicht vor, verdienen aber eine sorgfältige Prüfung durch die Sachverständigen:

„Eine der hauptsächlichsten Handlungen, die der Beschwörungs- und Sühnepriester (*âsipu*) vornimmt, ist die des *kuppuru* (Inf. Piel, mit dem entsprechenden Substantiv *takpirtu*) d. i. abwischen (von Schmutz) zum Zwecke der Lustration. . . . . . Sicher ist dieses im babylonischen Sühnritual als terminus technicus verwendete *kuppuru* identisch mit hebr. כִּפֶּר, der technischen Bezeichnung für »sühnen« in der Priestersprache, für das es auch die im Hebräischen selbst wohl nicht mehr durchgefühlte Grundbedeutung »abwischen«* [* Also nicht »bedecken«, wie man auf Grund des Arabischen vielfach annimmt] sichert. Weiter aber ist sehr wahrscheinlich, daß hebr. כִּפֶּר, wenigstens als spezifisch kultustechnischer Ausdruck in der Bed. »sühnen«, nicht genuin hebräisch ist, sondern erst auf Grund des babylonischen kultustechnischen Gebrauches von *kuppuru* in Aufnahme gekommen ist. . . .“

---

[Abgeschlossen am 9. August 1903.]

# Die Müllerinnung in Alexandrien.

Von **Max L. Strack** in Bonn.

In Alexandrien ist vor kurzem eine Inschrift zu Tage getreten, die ein größeres Interesse erfordert als ihr bis jetzt zu teil wurde. Da ihr Inhalt sich zum Teil mit dem nachfolgenden Aufsatz des Herrn Hauschildt über die „πρεϲβύτεροι in Ägypten“ berührt und die dort behandelten Fragen weiter fördert, glaube ich den Lesern dieser Zeitschrift eine Besprechung vorlegen zu sollen, auch wenn die Untersuchung theologischen Studien fernliegende Gebiete durchgeht.

Weißer Marmor, gefunden in Alexandrien im Jahre 1901, jetzt im Museum in Alexandrien, Saal 16. Hoch 0,20 m, breit 0,27 m. Botti, catalogue des monuments exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie[2] (1901), 553. 142; ders. Bull. de la société archéologique d'Alexandrie 1902 IV, 94; von Wilamowitz-Moellendorf, Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1902, 27. November; Strack, Archiv für Papyrusforschung II, 544.

ὑπὲρ βαϲιλέωϲ Πτολεμαίου
καὶ βαϲιλίϲϲηϲ Ἀρϲινόηϲ
θεῶν Φιλοπατόρων Ἀνούβει
οἱ πρεϲβύτεροι τῶν ὀλυροκό-
πων ἱερεὺϲ Ἀμεννεὺϲ
Παχῶϲ Παᾶπιϲ
Παψώβθηϲ Παθβοῦϲ
Πετοϲῖριϲ Πεϲιέχων

Der Text an sich bietet keine Schwierigkeiten. Er bestimmt durch die Königsnamen die Abfassungszeit auf die zwei letzten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts v. Chr., genauer wohl zwischen 217—204, oder gar zwischen 217—209. Es kommt nichts darauf an. Die ὀλυροκόποι „Durraklopfer“ entsprechen unseren Müllern. Vielleicht sind sie zugleich „Brotbäcker“, wie man bei uns zu sagen pflegt im Gegensatz zu Feinbäckern und Konditoren; möglich ist auch, daß diese zwei Tätigkeiten von verschiedenen Berufen ausgeübt wurden. Das Wort scheint neu, ist aber regelmäßig wie ἀρτοκόποϲ, ἀργυροκόποϲ, ἡλοκόπόϲ, ϲτηλοκόποϲ gebildet;

es zeigt von neuem, daß den Ägyptern die Mühle unbekannt war und man das Korn (in Mörsern) stampfte. Ὄλυρα gilt heutzutage für Durra.[1] Sie diente zur Volksnahrung und man bereitete ein grobes Brot aus ihr, wie die Papyrus an unzähligen Stellen und ergötzlicher Herodots naive Erzählung beweisen.[2] Ihm, dem großen Reisenden, hatte man das Märchen aufgebunden, es gelte als Schande am Nil Weizen- oder Gerstenbrot zu essen, ἀλλὰ ἀπὸ ὀλυρέων ποιεῦνται σιτία, τὰς ζειὰς μετεξέτεροι καλέουσι. Seine lautere Quelle ist jedenfalls, wie schon Wiedemann annimmt, sein hungriger Führer, den der wißbegierige Grieche das grobe Durrabrot nicht ungestört von Fragen in Ruhe verzehren ließ.

Die Inschrift ist griechisch geschrieben, die Dedicanten aber sind alle Ägypter, bei deren Namen fast Zweifel aufsteigen, ob sie selbst ohne Beihülfe im stande gewesen sind, ihre Weihung für das Wohl des königlichen Geschwisterpaares so stil- und schriftgerecht abzufassen. Wer es ohne Zweifel zu glauben vermag, für den ergeben sich wichtige Schlüsse auf die starke Graecisierung und hohe Bildungsstufe der Fellachen in der Reichshauptstadt, ein Jahrhundert, nachdem der Grieche als Herr nach Ägypten gekommen war. Ich muß mich zu den Zweiflern rechnen. Warum man griechisch schrieb, ist klar genug. Einmal ward der maßgebenden griechischen Bevölkerung und vor allem den griechischen Beamten und Soldaten die Loyalität der Schwarzbrotbäcker von Alexandrien klar vor Augen geführt, die ihnen bei Abfassung in hieroglyphischer oder demotischer Schrift verborgen geblieben wäre. Und zur öffentlichen und augenfälligen Bezeugung ihrer Königstreue hatten die in der griechischen Hauptstadt wohnenden Ägypter allen Grund, da nach dem Sieg von Raphia des Jahres 217 die auf dem Lande wohnenden Fellachen die ihnen anvertrauten Waffen gegen den Fremdherrscher kehrten und in langer und blutiger Revolte vornehmlich wohl in Unterägypten ihre Freiheit sich zu erkämpfen suchten.[3]

Andererseits lagen für eine derartige Weihung für das Wohlergehen des Königspaares an einen Gott, zwar genug griechische aber keine ägyptischen Muster vor. Der Ägypter kennt diese Form, seinem Pharao Gutes zu wünschen oder besser gesagt, bei einem Gelübde durch Nennung des Königs zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen, nicht. Jeder weiht für sich. Das ist unhöflicher, aber ehrlicher.

---

[1] A. Peyron, Pap. graec. Taur., pars II, 73. — Wiedemann, Herodots II. Buch 158.

[2] Herodot II, 36.

[3] Polybios 5, 107 und 14, 12. — Mahaffy, a history of Egypt under the Ptolemaic dynasty (1899) 141.

Daß die Brotbäcker aus der einheimischen Klasse, nicht aus dem herrschenden Volk stammen, entspricht der Erwartung. Ihr Gewerbe tritt zu den 189 im griechisch-römischen Ägypten bestehenden als Hundertundneunzigstes hinzu.[1] Es gehört in die Reihe der ἀρτοκόποι (bezeugt für das 2. Jahrh. v. Chr.), ἀρτοπράται (byzant.), καθαρουργοί (1. Jahrh. n. Chr.), μελλιςcουργοί (2. Jahrh. v. Chr.), πλακουντοποιοί (1. Jahrh. n. Chr.), ϲιτοκάπηλοι (2. Jahrh. v. Chr.), ϲιτομέτραι (n. Chr.). Man konnte es mit Sicherheit eines Tages in neuerscheinenden Papyrus erwarten, wo die Kuchen- und Zuckerbäcker bekannt waren. Es ist im Bäcker- und Müllergewerbe jetzt der ältest bezeugte Beruf, wie die aus Wilcken beigeschriebenen Belegstellen zeigen und trägt neben den vielen andern Berufsarten seinen Stein bei zu dem Verdikt des unter Nationalökonomen noch immer beliebten Satzes von der „Autarkie des Oikos im Altertum“. Genau so weit wie heutzutage war die Arbeitsteilung in den Großstädten der hellenistischen Zeit fortgeschritten, war es auch schon ein Jahrhundert früher in Athen und andern Industrieplätzen, wo „der eine Mannsschuhe, der andere Frauenschuhe macht, der eine bloß vom Nähen der Schuhe, der andere bloß vom Zuschneiden lebt“.[2] Jede Schilderung, die diese so modern anmutende Entwicklung der Arbeit und des Erwerbs nicht für die Griechen der historischen Zeit, zum mindesten von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ab, anerkennt, verzeichnet das Bild durchaus, das der Wahrheit entsprechen soll.

Aber die ägyptischen Grobbäcker an sich würden mit ihrer Weihung uns wenig Interesse abgewinnen, und den Theologen wohl gar keines. Die Art und Weise, wie sie uns entgegentreten, fordert unsere Aufmerksamkeit heraus. Es setzen nicht Bäcker schlechthin unsern Stein, sondern οἱ πρεςβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων und einer von ihnen ist ἱερεύς. Mit andern Worten, wir haben eine Innung oder Gilde vor uns aus dem dritten Jahrhundert v. Chr., die eine zum Teil kirchliche Organisation hat, und die Mitglieder dieser Innung sind waschechte Ägypter. Das ist viel neues auf einmal, und es gilt das Neue in das Bekannte einzuordnen.

An dem Tatsächlichen wird man nicht zweifeln dürfen, weder an der Innung, noch daran, daß der Priester zu ihr gehört. Wäre das letztere nicht der Fall, hätte der Priester nicht als Innungsbruder, sondern durch irgend äußern Anlaß bewogen als Externer sich an der Weihung be-

---

[1] Wilcken, griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien 1899 I 688.

[2] Xenophon, Cyropaedie 8. 2. 5. Vgl. für das 5. Jahrhundert Plutarch, Perikles 12.

teiligt, er wäre auf der Inschrift sicherlich mit irgend einem kennzeichnenden Worte bedacht — etwa ἱερεὺς Ἀνούβιδος, ἱερεὺς Διός, ἱερεὺς ἀπὸ κώμης, ἱερεὺς γ' φύλης u. a. Es ist also, um es einmal modern auszudrücken, nicht der Herr Pfarrer und die Müller, sondern die Müllerinnung mit ihrem Innungsgeistlichen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß der ἱερεὺς zugleich Müller ist, so etwa wie viele weltliche Würdenträger im alten Pharaonenreich zugleich Priesterämter bekleiden, oder, um zeitlich nahe liegende Beispiele zu geben, so wie in ptolemäischer Zeit der Platzkommandant von Syene sich nennt ἡγεμὼν ἐπ' ἀνδρῶν καὶ φρούραρχος Συήνης καὶ ὀροφύλαξ (?) καὶ ἐπὶ τῶν ἄνω τόπων ταχθεὶς καὶ προφήτης τοῦ Χνούβεως καὶ ἀρχιστολιστὴς τῶν ἐν Ἐλεφαντίνῃ καὶ Ἀβάτῳ καὶ Φίλαις ἱερῶν.[1] Vielleicht die beste Parallele bietet der ἱερεὺς τῆς συνόδου τῶν βασιλιστῶν, οἳ συνάγουσιν ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διονύσου νήσῳ.[2] Er wie der Prostates werden besonders hervorgehoben, ihre Namen finden sich aber auch in der Mitgliederliste wieder. Die βασιλισταὶ auf diesem südlichen Grenzposten Ägyptens sind aller Wahrscheinlichkeit nach Soldaten, wie wir auch sonst in späterer ptolemäischer Zeit die Garnisonen religiös organisiert sehen.[3] Doch so klar wie in diesem Kriegerverein ist die Identität von Priester und Bäcker in unserer Inschrift nicht, und mag drum bis auf bessere Zeugnisse auf sich beruhen.

Mit der Annahme, daß der Priester zu den Grobbäckern gehört, ist der Bestand eines Vereins erwiesen, einmal ganz abgesehen von den πρεσβύτεροι. Denn Leute, die sich zufällig zusammenfinden, um irgend etwas zu vollbringen, haben keine Beamten, am wenigsten einen Priester. Bei einer Weihung wie etwa folgender: οἱ πλυνῆς Νύμφαις εὐξάμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πᾶσιν[4] (folgen die Namen) kann man zweifeln, ob ein Verein hier sich fromm erzeigt, oder ob die Wäscher irgendwann einmal sich zu einer Gabe an ihre hilfreichen Wassergottheiten aufraffen, unter deren Schutz und an deren Quell sie alle waschen. Die Nennung eines

---

[1] Strack, Dynastie der Ptolemäer, Anhang (Inschriften) No. 95 etwa um 160 v. Chr. — Vergl. aus dem ptolemäischen Kypros ἀρχιερεύς καὶ στρατηγὸς καὶ ναύαρχος (καὶ ἀρχικύνηγος), Strack ebenda 123—125, 127, 161, etwa um 130 v. Chr. — aus Ägypten ἐπιστράτηγος καὶ ἱερεὺς Πτολεμαίου Σωτῆρος, ebenda 94, um 150 v. Chr. — aus Kypros ἱερεὺς διὰ βίου βασιλέως Πτολεμαίου, γραμματεὺς τῆς Παφίων πόλεως, τεταγμένος ἐπὶ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μεγάλης βυβλιοθήκης, ebenda 136 um 100 v. Chr. (?)

[2] CIGr. 4893, Strack a. a. O. 108. Vgl. auch die Inschrift in den annales du service des antiquités de l'Égypte 1901 II 285, Z. 5: Δωρίων ὁ συγγενὴς καὶ στρατηγὸς καὶ ἱερεὺς τοῦ πλήθους τῶν μαχαιροφόρων.

[3] Lumbroso, recherches sur l'économie politique de l'Égypte 1870, 228; P. M. Meyer, Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten 1900, 80 und 95; s. unten S. 228,3.

[4] CIA. II 1327; Michel recueil d'inscriptions grecques 1045, aus dem 4. Jahrh. v. Chr.

Beamten schlägt solche Zweifel nieder, und den Müllerverein mit seinen Ältesten und seinem Priester können wir wohl als Innung oder Gilde bezeichnen. Wie steht es mit diesen im Altertum?

---

Innungen, Berufsverbände, überhaupt Vereine hat es im pharaonischen Ägypten nicht gegeben mit einer Ausnahme — den Priestern. Alle die Vorsteher und Vizevorsteher, die Obersten der Silberhausschreiber wie der Schiffmannschaft und Fußtruppen, die Obergärtner, Oberbarbiere, Oberbaumeister und wie immer die Würdenträger heißen, die im königlichen Dienst oder dem eines Gottes auftreten, sie zeigen nur die große Arbeitsteilung, die Freude an Titeln und die entwickelte Bureaukratie. Niemals hören wir, daß die diesen Oberen untergebenen Handwerker und Beamten oder sonst irgend welche Leute zu Vereinen sich zusammentaten. Die Titel der Obergärtner, Oberbarbiere, Vorsteher u. s. w. beweisen es natürlich so wenig wie heute unsere Architekten, Oberärzte und Obermats, und die Richterkollegien — etwa der Gerichtshof der Dreißig aus dem mittleren Reich — haben nichts mit einem Verein zu tun.

Eine Ausnahme bildet nur die Geistlichkeit, die Kollegien der Priester an den einzelnen Tempeln, „die Beamtenschaft des Tempels“. Sie hat eine Kasse und Einkünfte und bestimmte Satzungen für die Mitglieder, die in sich nach Rang und Würde fein abgestuft sind. Natürlich ist diese Geistlichkeit am Nil ebenso wie überall trotz allem Konservatismus der Veränderung unterworfen gewesen. Ihr Einfluß hat gewechselt; der Hochstand am Ende des neuen Reiches um 1000 v. Chr., wo der Ammonspriester an Stelle des letzten Ramessiden sich die Doppelkrone Ägyptens aufs Haupt setzt, ist ja bekannt, und früher wie später sehen wir Königsmacht und Priestermacht in stetem Antagonismus. Ihre Ordnung untereinander ändert sich; erst stehen die einzelnen Tempel gleichwertig nebeneinander, dann erhebt sich der Ammonstempel und seine Priesterschaft zu überragender Stellung und endlich sehen wir die Teilung der Tempel in drei Klassen; man spricht von Heiligtümern erster, zweiter, dritter Ordnung. Und gleichfalls wechselt der Zusammenhang mit dem Volk.[1] Kasten in strengem Sinne des Wortes, d. h. einen Zwang den Beruf des Vaters zu ergreifen oder nur im Kreise einer bestimmten

[1] Es handelt sich hier nur um die national-ägyptischen Priester. Von den griechischen Kulten, die in größerer Zahl erst mit den Ptolemäern ins Land kamen, können wir noch nichts aussagen; diese Priester werden ihren Kollegen im eigentlichen Griechenland ähnlich geblieben sein.

Kaste zu heiraten, hat es zu keiner Zeit gegeben; das haben uns zu Unrecht die Griechen glauben machen wollen.[1] Es ist aber leicht verständlich, daß der Sohn des landbauenden oder viehweidenden Fellachen wurde, was sein Vater war, Bauer oder Hirte. Und es ist denn auch gewöhnliches Herkommen von früh an, daß der priesterliche Beruf wie jeder andere viele Generationen hindurch in derselben Familie erblich blieb, und nur die Qualifikation wechselte, die zum Priesteramt berechtigte. So scheint in früher Zeit im alten Reich der priesterliche Stand im allgemeinen sich vererbt zu haben,[2] so sehen wir im neuen Reich Söhne von Beamten als Geistliche und wieder mehr als tausend Jahre später, in römischer Zeit, ist die Priesterqualifikation beider Eltern erforderlich; ist somit die Erblichkeit — aber nicht das Kastenwesen — durchgeführt.[3] Doch von diesen priesterlichen Berufsvereinen, dieser Beamtenschaft des Tempels führt keine Brücke zu der Innung der Müller mit ihrem Priester. Oder doch vielleicht?

Es ist schwanker und unsicherer Boden, den wir betreten; umgehen dürfen wir ihn nicht. Es scheint, daß die Priesterschaft nicht so uniform und einheitlich ist, wie sie dem ersten Blick sich darstellt, daß Urteile über die ganze Priesterschaft, wie das obige über die Qualifikation eingeschränkt werden müssen, da sie nicht auf alle „Priester" gleichmäßig anzuwenden sind. Aus bestimmten Epochen zum mindesten läßt sich neben der offiziellen Priesterschaft eine Laien- oder „Stundenpriesterschaft" nachweisen, Leute, die nicht volle Priesterqualität hatten, nicht nur Priester waren und doch für kirchliche Zwecke organisiert waren. Erman[4] kennzeichnet sie als „eine Bruderschaft frommer Laien, die allmonatlich einen aus ihrer Mitte zum Dienste ihres Gottes delegiert zu haben scheinen, während sie in corpore sich an den Prozessionen der großen Festtage beteiligten. Am Tempelvermögen und seinen Einkünften hatten sie keinen Teil und nur auf privater Frömmigkeit beruhte

[1] Erman, Aegypten 398; Wiedemann, le muséon 1886, les castes en Egypte; derselbe, Herodots II. Buch 573.

[2] Erman, Aegypten 392, 398.

[3] Wilcken, Archiv für Papyrusforschung 2, 11; Lumbroso Recherches sur l'économie politique 56. — Die Geschlossenheit des Priesterstandes stammt wohl aus der Zeit der Restauration unter Psammetich (7. Jahrh. v. Chr.). Für die Ptolemäerzeit kommen die Worte des Kanopusdekrets (Strack a. a. O. 38 Z. 26) in Betracht: εἰς δὲ τὴν φυλὴν ταύτην (die im Jahre 238 neuerrichtete 5. Phyle) καταλεχθῆναι τοὺς . . . ἱερεῖς . . . καὶ τοὺς τούτων ἐκγόνους εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον. Damit ist ein erbliches Vorrecht, aber nicht ein unbedingtes Verbot für jeden Andersqualifizierten ausgesprochen.

[4] Erman, Aegypten 394; derselbe, Zeitschr. für ägypt. Sprache 1882 XX 162 „zehn Verträge aus dem mittleren Reich."

es, wenn ihnen die Bürger von Siut von den Erstlingen ihrer Felder ein Geschenk zukommen ließen". Bekannt ist sie ihm für das mittlere Reich, also vor 2000 v. Chr., ganz vereinzelt zur Zeit der 18. Dynastie (17. Jahrhundert) und wieder in ganz später Zeit. Mit der letzten ist wohl die römische Kaiserzeit gemeint, für die Krebs neuerdings auf Grund der Berliner Fayumpapyrus gleichfalls ähnliche Laienbruderschaften annimmt.[1]

Wir können von der ältesten wie jüngsten uns bis jetzt bezeugten Epoche dank den Fayumpapyrus ein etwas klareres Bild gewinnen.[2] Da sehen wir im mittleren Reich die Laienbruderschaften in vier Phylen geteilt, jede Phyle mit einem Phylarchen (Abteilungsvorsteher) und anderen Funktionären wie Tempelschreibern, Vorlesepriestern und Priestern für dies und jenes Sonderamt, die Bezahlungen oder Gebühren erheben. Sie wechseln monatlich ab im Dienst und, wie sichs im Heimatland des Papiers von selbst versteht, jede Phyle übergiebt der nachfolgenden ein neues Inventar mit den nötigen Übergabeurkunden.

„Es berichtet die vierte Abteilung des Tempels, die Laienpriesterschaft, die in diesem Monat abtritt. Sie sagen nämlich: Alle deine ... sind in Ordnung. Wir haben alles Tempeleigentum aufgenommen. Alles Tempeleigentum ist in Ordnung für die erste Phyle der Laienpriester des Tempels, welche in diesem Monat antritt.

Es berichtet die erste Abteilung der Laienpriester dieses Tempels, die in diesem Monat antritt. Sie sagen dies: Alle deine ... sind in Ordnung. Wir übernehmen alle Geräte des Tempels, alles Eigentum des Tempels in Ordnung von der vierten Phyle der Laienpriester dieses Tempels, die in diesem Monat abtritt. Der Tempel ist in gutem Zustande. (Folgt die Namensliste der neuantretenden Phyle.)

Leider lernen wir nicht, welchen Beruf diese monatlichen Laienpriester im zivilen Leben ausübten. Erman merkt noch an, daß die Stundenpriesterschaft zwar auch als Korporation Verträge abschlösse, wie die „Beamtenschaft des Tempels", aber es scheine, daß dieser Abschluß für die einzelnen Mitglieder keine bindende Kraft habe; es seien mehr freundschaftliche Abmachungen.

Die Laienbrüderschaft der römischen Kaiserzeit kennzeichnet sich nicht in einem sprechenden Namen. Alle heißen, so scheint es, unterschiedslos ἱερεῖς. Aber manches deutet daraufhin, „daß diese ‚Priester' ihr Amt ähnlich wie die altägyptischen Stundenpriester nur als Nebenbeschäftigung neben ihrer sonstigen Berufstätigkeit, wohl meist dem Landbau, betrieben". Ihre höchst mangelhafte Bildung, ihre geringe Ab-

[1] Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 1893, XXXI, 36.

[2] Für das mittlere Reich vergl. Borchardt, Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 1899, XXXVII 89 „der zweite Papyrusfund von Kahun"; für die Kaiserzeit, Wessely, Denkschriften d. wien. Akad., 1902, XLVII, 97, „Karanis und Soknopaiou Nesos". Von letzterem Aufsatz geht Hauschildt unten aus, ohne diese Frage weiter zu berühren.

sonderung von der Menge bei den Frohnden hob schon Krebs hervor. Es läßt sich jetzt leicht näheres anführen. Eine Frau heißt Στοτοῆτις ἱέρεια ἀπὸ κώμης, ein Mann ist Priester und ἡγούμενος κώμης. Leute, die als Priester bezeichnet werden, haben Eigenbesitz an Haus und Land, sind Pächter und Bebauer von Domanialland, treiben Handel mit Kamelen;[1] einer ist Matrose(?)[2] Und, was wichtiger ist, nur eine begrenzte Anzahl von Priestern sind im kaiserlichen Ägypten von der Kopfsteuer befreit, gehört zur privilegierten Klasse, zu der cives Romani, cives Alexandrini, die Honoratiorenfamilien der μητροπόλεις u. a. m. sich rechnen dürfen.[3] Kurz, eine Scheidung geht durch die ägyptische Priesterschaft der Kaiserzeit, der mit den Worten hohe und niedere Geistlichkeit nicht genügend Rechnung getragen wird. Aber nicht der von Wessely gewählte Ausdruck Priester-Bauer, sondern „Bauer-Priester, Händler-Priester“ trifft den Kern; Laien sind es, die ab und zu als Priester auftraten, angegliedert an die Tempel — also Laieninnungen, wie wir sie suchen.

Der φθόνος θεῶν hat das Bild noch nicht von der Jahrhunderte Schleier ganz frei werden lassen. Gehört zu diesen Laienpriestern die πενταφυλία, gehören zu ihnen die ἡγούμενοι ἱερέων, die πρεσβύτεροι ἱερέων, die ἡγούμενοι πενταφυλίας, der ἡγούμενος συνόδου κώμης Βακχίαδος, wie die Papyrus und nach ihnen Krebs, Wessely, Hauschildt sie uns schildern? Stellen sie vielleicht die Masse der „Priester“, die in den Urkunden uns entgegentreten, und ist die Zahl der eigentlichen Priester gar nicht so groß? Sind die eigentlichen Priester der verschiedenen Heiligtümer überhaupt in dieser Organisation mit einbegriffen?

Die Fragen weiß ich nicht zu beantworten oder nur mit Hilfe eines nicht einwandfreien Mittels, durch den Vergleich der zwei Laienpriesterschaften, aus dem mittleren Reich und dem kaiserlichen Ägypten. Zweitausend Jahre liegen dazwischen. Viel kann sich ändern in der langen Zwischenzeit und Gleiches wieder erstehen ohne inneren Zusammenhang. Hier scheint der Vergleich nicht zu kühn und muß gemacht werden, bis reichlichere Quellen sich uns erschließen. Zum Glück finden wir noch Hilfe. Ein Mittelglied läßt sich aufweisen, geeignet wenigstens einen Pfeiler der Brücke und zwar den wichtigsten zu bilden.

Borchard wie Krebs haben auf das große dreisprachige Priesterdekret des Jahres 238 v. Chr. hingewiesen,[4] überrascht von der Ähnlichkeit der

---

[1] Wessely a. a. O., 57 und 63 und passim.

[2] Pap. Oxyr. I, 86. 11; Wilcken, Ostraka I, 431 Anm. 3.

[3] P. M. Meyer, Heerwesen 113, 142; Wilcken, Ostraka I, 241.

[4] Lepsius, das bilingue Dekret von Kanopus (1866); Strack a. a. O., Anhang 38.

Priesterorganisation, die sich aus ihm für ihre Zeit und die der Ptolemäer ergibt. Der Hauptpunkt, die Einteilung der Priester, ist dieselbe. Hier wie dort Abteilungen (Phylen), und ganz dem Dekret entsprechend, das bekanntlich die Schaffung einer fünften Priesterphyle anordnet, sprechen die Borchardschen Texte von vier Phylen, die Krebsschen von fünf. Wie in der alten Zeit, so haben im Jahre 238 diese Abteilungen ihre Vorsteher (Phylarchen). Wie in der Kaiserzeit, so rechnet in der Königszeit das Priesterkind zur Phyle des Vorfahren. Ein Priesterausschuß ist in römischer wie ptolemäischer Zeit vorhanden, der mehr Verwaltungsgeschäfte besorgt als priesterliche Funktionen erfüllt, und hier wie dort wird er in jährlicher Wahl erneuert.[1] Natürlich bestehen auch Unterschiede und gerade bei dem Ausschuß findet sich einer, der hervorgehoben werden muß. Die Laienbruderschaft der alten Zeit hat überhaupt kein übergeordnetes Kollegium aus ihren Mitgliedern; dafür finden wir viele einzelne Funktionäre; diejenige der Kanopusinschrift hat ein Kollegium von βουλευταὶ, das schon vor 238 besteht und in diesem Jahre verstärkt wird; diejenige der Kaiserzeit hat πρεcβύτεροι. In der Ptolemäerzeit gibt jede Phyle fünf Buleuten zum Ausschuß, sie bilden eine richtige Vertretung ihrer Abteilung; in der Kaiserzeit ist dieser Ausschuß auf fünf Leute reduziert, der unabhängig von den Phylen irgendwie gebildet wird.[2] Hier also ist Leben im Organismus, doch nicht mehr. Dafür besitzt die Laienpriesterschaft des kaiserlichen Ägyptens einen eignen Namen πενταφυλία,[3] unter den Ptolemäern sind sie οἱ ἄλλοι ἱερεῖc, τὸ πλῆθοc τῶν ἱερέων.[4] Doch diese Abweichungen, die Fortbildungen darstellen, sind nur geeignet die Übereinstimmung im Großen

[1] Für die römische Zeit s. u. Hauschildt S. 235 f. — Im Kanopusdekret hat der Ausschuß die Brotverteilung bei Festen (Z. 70).

[2] Hauschildt unten, S. 238.

[3] Oder sind unter ihm Priester und Laienpriester vereint, wie auch unter dem folgenden Ausdruck?

[4] Bei der offiziellen Aufzählung der Geistlickeit zu Beginn des Kanopusdekretes (und ebenso im gleichartigen Rosettedekret, vergl. Strack, Anhang 69) werden genannt: οἱ ἀρχιερεῖc καὶ προφῆται καὶ οἱ εἰc τὸ ἄδυτον εἰcπορευόμενοι πρὸc τὸν cτολιcμὸν τῶν θεῶν καὶ πτεροφόραι καὶ ἱερογραμματεῖc καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖc οἱ cυναντήcαντεc ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν. Diese (Z. 20 οἱ κατὰ τὴν χώραν ἱερεῖc) beschließen unter anderm die Schaffung und Angliederung einer fünften Phyle πρὸc ταῖc νῦν ὑπαρχούcαιc τέccαρcι φυλαῖc τοῦ πλήθουc τῶν ἱερέων τῶν ἐν ἑκάcτῳ ἱερῷ. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die titellosen Priester, die das Allerheiligste nicht betreten dürfen, die gesuchten Laienpriester sind. Das Wort πλῆθοc im Sinne von Vereinigung, Verein, findet sich in Ägypten (s. u. S. 228 Anm. 7 und oben S. 216 Anm. 2), weiter in Rhodos und Teos (Ziebarth, griechisches Vereinswesen 138. 3); es hier in dieser Sonderbedeutung zu nehmen, liegt kein Grund vor.

klar hervortreten zu lassen. Und als Resultat dürfen wir annehmen: es hat seit früher Zeit bis zur Kaiserzeit hinab[1] in Ägypten Bruderschaften im Anschluß an die Tempel und ihre Priester gegeben, in sich gegliedert und organisiert, deren Mitglieder als Priester bezeichnet in der Hauptsache einen bürgerlichen Beruf hatten. Die Abweichungen — die wir kennen — werden uns hindern, aus allem Bekannten ein Gesamtbild zu entwerfen. Im einzelnen zeitlich verschieden ist die Institution als Ganzes sich gleich geblieben und nach der frühen Zeit zu schließen, rechnen die eigentlichen Priester nicht zu dem πλῆθος ἱερέων, der späteren πενταφυλία.

Das Resultat bietet den Schlüssel zur Erklärung der Vereinslosigkeit im pharaonischen Ägypten. Ein Stück von der Wunderlichkeit des alten Kulturvolkes am Nil, das so gar nicht von dem sonst im Menschen tief wurzelnden Triebe nach Vereinigung ergriffen und regiert zu sein schien,[2] löst sich. Vereine, so sehen wir, hat es auch unter den Fellachen im ganzen Lande gegeben; denn daß dem Bauern im Delta und bei Assuan recht ist, was seinem uns besser bekannten Genossen im Fayum billig war, ist klar, und läßt sich auch durch Beweise erhärten. Aber die kluge Priesterschaft hat ihre Organisation frühzeitig in die Hand genommen, hat in kirchlichen Formen ad maiorem gloriam ihrer Götter unter Preisgebung ihres eigenen Standesnamen die Menge, oder wenigstens einen Teil an sich gefesselt, die Lust des Menschen an Vereinen und den dazu gehörigen Festen sich dienstbar gemacht. Führt von diesen Bruderschaften die mit den Tempeln und ihrer Priesterschaft unlöslich verbunden sind, der Weg zur Innung der Grobbäcker mit ihrem Priester und Ältesten? Ich glaube nicht. Ehe nicht die Papyrus uns lehren, daß die Gewerbe und Berufsarten als solche in den Prozessionen gingen und unter den „Priestern" sich von einander schieden,

---

[1] Eine Unterbrechung vor der Zeit der Ptolemäer ist gewiß möglich. Dann würde die Restaurationszeit der 26. Dynastie die alte Einrichtung wiederbelebt haben.

[2] Wie der Verfasser des „griechischen Vereinswesens" Ziebarth zu dem Satze kommt: „Ägypten, das gelobte Land für Handwerksgilden und Zunftzwang mit seinen zunftartig abgeschlossenen Kasten (S. 100)" ist mir ganz unklar, wenn er den Satz nicht auf das ptolemäische Ägypten einschränkt. Aus pharaonischer Zeit ist kein Beispiel angeführt. Die χοαχύται, die Totendiener von Memphis, haben gewißlich vor Alexander dem Großen ihres Amtes gewaltet, aber genauer kennen wir sie erst durch Papyrus aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Daß sie da eine Gilde bilden, ist möglich, aber nicht einmal wahrscheinlich. Ein Ausdruck wie ὁ δεῖνα καὶ οἱ μέτοχοι beweist es nicht; seiner bedienen sich auch die Pachtgesellschaften, die Wilcken für eine von Ptolemäus I eingeführte griechische Neuerung hält (Ostraka 536), vergl. Steuerdeklaration, Archiv I, 143, ἐγὼ καὶ οἱ μέτοχοί μου, wo ein kleiner Bauer spricht. Und vor Gericht kann natürlich eine solche Gesellschaft prozessieren.

ist es nicht wahrscheinlich, liegt ein anderer Ursprung für unsere Grobbäcker und ihre Presbyter näher. Und diesen Beweis werden uns die Papyrus wohl immer schuldig bleiben.

Geradezu als Probe aufs Exempel aber erscheint es, daß die Ägyptischen Kaufleute (und Handwerker?) im Ausland, wo der Priester Macht nicht hinreichte, zum Verein sich zusammenschlossen. Im Piraeus ist eine Inschrift gefunden, der zufolge die Athener im Jahre 333 v. Chr. den Kaufleuten aus Kition erlauben, einen Platz zur Erbauung eines Heiligtum der Aphrodite zu erwerben, καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται.[1]

---

Die Zeit unserer Inschrift — das Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts — vereinfacht die weitere Untersuchung in erfreulichster Weise. Rom, die klassische Stadt für collegia, für die Handwerkerverbände des Königs Numa, scheidet aus. In der Zeit des zweiten punischen Krieges reicht der römische Einfluß in solchen Fragen nicht über Kap Malea nach Osten. Für die Interessen italischer Kaufleute ist der Krieg gegen den Seeräuberstaat der Illyrier an der nördlichen Adria geführt im Jahre 230 und 229, aber erst das Jahr 212 sieht römische Politik und römische Strategie in Griechenland tätig und mit dem ferneren Osten pflegt man am Tiber nur spärliche diplomatische Beziehungen. Damit entgehen wir einem Wust von Hypothesen, der bis jetzt auf allen Untersuchungen über das Vereinswesen des Ostens bleischwer lagerte. Wir haben es nur mit den östlichen Völkern zu tun auf der Suche nach dem Vorbild für die Bäckerinnung, und hier, selbst wenn wir von den Verhältnissen in Tyrus und Gaza mehr wüßten, als es der Fall ist, richtet sich der Blick für das ptolemäische Ägypten nächst den Ägyptern naturgemäß auf die Griechen.

Der Grieche in der Zeit seiner politischen Ohnmacht, wo ihn römischer Wille offiziell oder inoffiziell regiert, ist ein Vereinsmeyer erster Güte. Das höchst verdienstliche Buch Ziebarths[2] gibt die Beweise auf vielen Seiten und die lange Vereinsliste des Index macht es ohne Worte klar. Der Grieche, vordem ihn makedonische Lanzen und das Genie Alexanders zum Herren der östlichen Welt machten, ist es nur in beschränktem Maße. Die Zwischenzeit, die hellenistische Periode der Ale-

---

[1] CIA II, 168, Dittenberger sylloge[2] 551, Michel recueil 104.

[2] E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896 (Preisschrift der Jablonowskiscneh Gesellschaft).

xandriden oder wie immer man jene Zeit von Alexander bis auf Roms Besitzergreifung nennen will, hat das Vereinswesen zur Blüte gebracht, zum Teil wohl erst geschaffen. Das ist der von selbst sich ergebende Schluß und ihn bestätigt unsere Inschrift. Merkwürdig hat man bis jetzt diesen Schluß verkannt[1] oder nicht genügend betont.

Es hat das griechische Vereinswesen eine eigentümliche Form, die fast allen Spielarten, in der es zu Tage tritt, gemeinsam ist oder wenigstens der weit überwiegenden Menge: die Verquickung mit einem Kult. Mit irgend einem Gott oder Heros steht fast jeder griechische Verein in näherer Beziehung ganz gleich ob er religiöse, wissenschaftliche, künstlerische, geschäftliche, gesellige Zwecke verfolgt. Er ahmt darin nur das Beispiel nach, das der größte Verein, der Staat, ihm gibt, der ohne inhärente Kirche nicht zu denken ist, ein Beispiel, das dieser wieder gelernt hat von seinen ursprünglichen, natürlichen Bestandteilen, den Familien, und das er übertrug auf seine künstlich geschaffenen Glieder. Die Polis wie die Phylen und Demen haben ihre Götter in Attika, und anderswo wirds nicht anders sein. „Es ist eben ohne sacralen Hintergrund ursprünglich keine Ordnung des sittlichen Lebens denkbar.“[2]

Die ersten Jahrhunderte des letzten vorchristlichen Jahrtausends haben die πόλις, den Stadtstaat geschaffen, in dem das Griechentum seinen eigensten Ausdruck gefunden hat, über den es in Theorie und Praxis vor Alexander nicht hinausgekommen ist. Aufs engste gehört der πολίτης zur πόλις, mag sie bestehen oder vom Erdboden vertilgt sein durch den Feind wie Aegina und Messene, und ungern teilt das Volk seine Bürgerrechte dem Fremden mit. Viele, viele Städte sind in der großen Kolonialperiode von 750—550 gegründet, so daß sie wie ein Saum den Mittelmeerländern angewebt schienen nach einem alten Wort, nirgends ist es zu größeren Bildungen festerer Fügung gekommen und jede in festen Formen konstituierte Stadt zeigt die der πόλις inhärente Eigenschaft der Exclusivität von neuem. Mit dem hellenistischen Zeitalter wird es anders; die Stadt hat ihre beherrschende Rolle ausgespielt, das Reich tritt an ihre Stelle, die Freizügigkeit kommt gegenüber der engen Gebundenheit zur Geltung. Den Gründen nachgehen, hieße das Ziel aus den Augen verlieren und griechische Geschichte erzählen. Nur eins muß betont

[1] Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, 1902, II 571; Francotte, l'industrie dans la Grèce ancienne, 1901, II 201.

[2] Usener, Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte. Sonderabdruck 1902, S. 39. — Schoemann-Lipsius II, 568. — Francotte, l'industrie dans la Grèce ancienne, 1901, II, 202. — Wilamowitz-Möllendorf, Antigonos von Karystos 276.

16. 8. 1903.

werden. Es verändert sich in der Geschichte nichts über Nacht wie im Märchen. Das ganze Jahrhundert vor Alexander und mehr als dies haben dem Resultat vorgearbeitet, das die hellenistische Periode zeitigt. Innere Revolution und äußere Kriege haben die Griechen zu vielen Tausenden aus ihren πόλεις flüchtig gemacht, so daß man um 350 ein besseres und größeres Heer aus denen rüsten konnte, die heimatlos in Griechenland umherirrten, als aus denen, die in den einzelnen Staaten als Bürger lebten.[1] Die wirtschaftliche Entwicklung trieb zum Großbetrieb und große Handelsstädte wie Athen öffneten wenigstens ihre Stadttore für fremde Industrielle und Kaufleute, wenn sie auch nach schlechter alter Sitte das Bürgerrecht ängstlich für die ihrigen weiter reservierten.

Was soll der Exkurs? Ich habe oben gesagt, das griechische Vereinswesen sei erst nach Alexander zu stärkerer Blüte gekommen. Die obigen Bemerkungen liefern die Erklärung; auf den Trümmern der πόλις im größern Verband der Reiche erwächst der Verein. Und wie die πόλις langsam zergeht, so erstarkt langsam das Vereinswesen. Sieht man, wie billig, ab von Familienkulten und -Genossenschaften sowie von politischen Klubs, so sind in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts und in das 4. Jahrhundert die Anfänge des privaten Vereinswesens zu legen. Die θίασοι, die ernstgemeinten Kultvereinigungen wie die fröhlichen Eß- und Trinkklubs mit offizieller religiöser Maske reichen mit Zeugnissen bis mindestens an den Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr.,[2] in Wahrheit wird mancher θίασος älter sein. Die wissenschaftlichen und künstlerischen Vereine sind nicht viel jünger und werden kaum weit über die gefundene Grenze hinausgehen. Für die Handelsgilden und Handwerkerverbände — auch sie später zum Teil religiös organisiert — glaubt einer der besten Kenner ungefähr die gleiche Entstehungszeit annehmen zu sollen[3] und sucht aus den Inschriften Vereine von Ärzten — sie gehören nach der Ansicht der Alten zu den δημιουργοί — in Kos und Athen, sowie Spuren von Töpfer-, Schmiede-, Walkergilden zu erweisen. Dem ist widersprochen worden und wohl mit Recht.[4] Bis jetzt beweisen die Inschriften nur die Existenz dieser Berufsarten und zeigen, daß ihre Vertreter ad hoc sich vereinigen, aber für Korporationen oder Bruderschaften liegt aus so früher Zeit bis jetzt kein Beweis vor. Damit ist

---

[1] Isokrates V, 96 („Philippos" aus dem Jahr 346).

[2] Foucart, des associations religieuses chez les Grecs (1873) S. 55 f. Ziebarth a. a. O. 36.

[3] Ziebarth.

[4] Schoemann-Lipsius II (1902), 571; Francotte II, 200 ff.

nicht gesagt, daß wir durch neue Funde nicht eines Tages eines Besseren belehrt werden können, und Handelsgilden zum mindesten lassen sich schon heut nachweisen, nur nicht da, wo man sie bis jetzt gesucht hat, im Bereich der πόλιc, sondern auswärts, wo man den griechischen Kaufmann wohl schätzte, aber die Macht besaß die πόλιc-Konstituierung zu hindern — in den alten Kulturländern. Babylon und die phönizischen Städte versagen bis jetzt. Vom Ägypten des Pharaos Amasis, des Philhellenisten, erzählt aber Herodot:[1] Φιλέλλην δὲ γενόμενος ὁ Ἄμαcιc ἄλλα τε ἐc Ἑλλήνων μετεξετέρουc ἀπεδέξατο, καὶ δὴ καὶ τοῖcι ἀπικνευμένοιcι ἐc Αἴγυπτον ἔδωκε Ναύκρατιν πόλιν ἐνοικῆcαι· τοῖcι δὲ μὴ βουλομένοιcι αὐτῶν οἰκέειν, αὐτοῦ δὲ ναυτιλλομένοιcι, ἔδωκε χώρουc ἐνιδρύcαcθαι βωμοὺc καὶ τεμένεα θεοῖcι. τὸ μὲν νῦν μέγιcτον αὐτῶν τέμενοc καὶ ὀνομαcτότατον ἐὸν καὶ χρηcιμώτατον, καλεύμενον δὲ Ἑλλήνιον, αἵδε πόλιέc εἰcι αἱ ἱδρυμέναι κοινῇ, Ἰώνων μὲν Χίοc καὶ Τέωc καὶ Φώκαια καὶ Κλαζομεναί, Δωριέων δὲ Ῥόδοc καὶ Κνίδοc καὶ Ἁλικαρνηccὸc καὶ Φάcηλιc, Αἰολέων δὲ ἡ Μυτιληναίων μούνη· τουτέων μέν ἐcτι τοῦτο τὸ τέμενοc, καὶ προcτάταc τοῦ ἐμπορίου αὗται αἱ πόλιέc εἰcι αἱ παρέχουcαι· ὅcαι δὲ ἄλλαι πόλιεc μεταποιεῦνται, οὐδέν cφι μετεὸν μεταποιεῦνται. χωρὶc δὲ Αἰγινῆται ἐπὶ ἑωυτῶν ἱδρύcαντο τέμενοc Διόc, καὶ ἄλλο Σάμιοι Ἥρηc καὶ Μιλήcιοι Ἀπόλλωνοc.

Wie man sich die Aegineten, Samier, Milesier mit ihren Heiligtümern anders denken soll denn als religiös konstituierte Handelsgilden, ist nicht wohl einzusehen.[2] Sie bieten das Gegenbild älteren Datums der Ägypter im Piräus.

---

Laienbruderschaften auf der einen Seite, eng mit der Priesterschaft in Ägypten verbunden seit alter Zeit, daneben keinerlei Innung oder

[1] Herodot II, 178.

[2] Gaius (Digest. 47, 22.) hat uns ein Solonisches Gesetz bewahrt, das nach Wilamowitz (Antigonos aus Karystos 278) folgenden Wortlaut hat: ἐὰν δὲ δῆμοc ἢ φρατέρεc ἢ ὀργεῶνεc ἢ γεννῆται (ἢ ἱερῶν ὀργίων ἢ ναῦται codd.) ἢ cύccιτοι ἢ ὁμοτάφοι, ἢ θιαcῶται ἢ ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰc ἐμπορίαν, ὅτι ἂν τούτων διαθῶνταί <τινεc> πρὸc ἀλλήλουc, κύριον εἶναι, ἐὰν μὴ ἀπαγορεύῃ τὰ δημόcια γράμματα. Daraus wäre die Existenz von Kultvereinen um 600 zu folgern. Eine Handelsgilde aber folgt daraus so wenig wie eine Kapereigilde. Mit ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰc ἐμπορίαν sind Gesellschaften ad hoc gemeint. Doch ist die Zeit dieses altattischen Vereinsgesetzes mir sehr fraglich. Ich könnte mir wohl denken, daß es im letzten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts bei den Verfassungsrevisionen entstand, wo man zur πάτριοc πολιτεία vor Kleisthenes zurückgehen wollte. Die sorgsame Vermeidung seiner Volkseinteilung in Phylen und Demen spricht dafür. Wäre dem so, so würde das Schweigen über Handwerkerverbände, Handelsgilden, Künstlervereine wohl ihr Nichtbestehen um 400 wahrscheinlich machen.

Gilde — Vereine verschiedener Art, meistens religiös organisiert, auf der andern Seite, seit dem ausgehenden fünften Jahrhundert in fortschreitender Entwicklung, das ist das Bild etwa um 323 v. Chr., als Ptolemäus I sich zum Herren Ägyptens machte. Handelsgilden der Griechen glaubten wir in den ungriechischen alten Kulturländern annehmen zu dürfen, vielleicht auch in den großen Handelsplätzen jener Zeit wie Athen, Handwerkergilden gab es nicht. Wie sieht es aus unter den Ptolemäern?

Die Staatsform des ptolemäischen Ägyptens ist die absolute Monarchie. Der König regiert uneingeschränkt. Das Söldnerheer stützt ihm den Thron, ein Heer von Beamten führt seine Anordnungen für die Verwaltung aus. Selbständigkeit, Autonomie gibt es nicht am Nil. Mit Ptolemais in Oberägypten ist einmal ein schwacher Versuch vom König gemacht, eine griechische πόλις dem absoluten Regiment einzufügen,[1] Alexandrien wie auch wohl Naukratis genießen Vorrechte, ihre Bürgerschaft ist wie die attische in Phylen und Demen geteilt, an dem Absolutismus der monarchischen Gewalt ändert es nichts.

Das ist durchaus das Regierungsprinzip der Pharaonen. Aber die makedonischen Könige, deren erstem ein athenischer Staatsmann bei der Einrichtung des eroberten Landes zur Hand ging,[2] haben den griechischen Einschlag in der Bevölkerung nicht vergessen, haben ihrem menschlichen Bedürfnis sich zusammenzutun, um gemeinsam zu raten und zu taten, Rechnung getragen. Das Vereinsleben blüht am Nil, seit griechische Herrscher dort regieren, und ebenso in dem eng zum Kernland gehörigen Kypros. Alle Arten Vereine finden wir, und die meisten von ihnen, wenn nicht alle, sind in religiösen Formen konstituiert.[3] So gibt es reinkultliche Vereine, θίασοι, für die das Opfer aber wohl nur der Beginn der Schmauserei ist,[4] und solche die ihren gesellschaftlichen Charakter im Namen deutlich aussprechen,[5] wissenschaft-

---

[1] Bull. corresp. héllen. 1897, XXI, 189. Die Inschriften sind wiederholt im Archiv für Papyrusforschung I, 202 f.

[2] Demetrius von Phaleron, der zehn Jahre lang als προστάτης Athens Staatswesen geleitet hat, geht 297 an den Hof des Ptolemäus und hat bei ihm bis zu des Königs Tod 283 in hohen Ehren gestanden. (Vergl. Pauly-Wissowa s. v. Demetrios.)

[3] Lumbroso, ricerche Alessandrine in den Memorie Real. acad. di Torino, XXII, 78, „dei sodalici alessandrini", der aber im Jahre 1871 noch nicht viel bringen konnte. — Ziebarth, Vereinswesen passim (Index s. v.) — Wilcken Ostraka I, 331. — P. M. Meyer, Heerwesen passim.

[4] Athenäus 5, 197; Plutarch, Kleomenes 34, 1; Strack Dynastie, Anhang 76.

[5] γελοιασταί am Ende des 3. Jahrhunderts, Athenäus 6, 246; σύνοδος ἀμιμητοβίων,

liche,[1] künstlerische,[2] militärische teils landsmannschaftlicher Art, teils garnisonsweise geeint,[3] Vereine junger Männer,[4] Handelsgilden,[5] Ackerbauer-[6] und Handwerkervereine.[7] Für die letzten sind nun und für die ganze Epoche unsere braunen Brotbäcker die klassischen Zeugen. Denn das versteht sich von selbst, wenn es die Innung der Grobbäcker im Ptolemäerreich früher Zeit in der Landeshauptstadt gibt, so stehen ihr zur Seite die Innungen der Walker und Wäscher, der Schuster und Schneider, kurz aller Gewerbe. Und daß das Innungswesen nicht nur auf die Großstadt an der See beschränkt war, dafür können die organisierten Konditorgenossen aus dem Fayum und die Tischler aus Oberägypten als Zeugen auftreten, wenn wir sie auch erst aus frührömischer Zeit kennen. Damit ist viel gewonnen. Die alte Streitfrage, ob die Handwerkervereine griechisch oder römischen Ursprungs seien, die mit merkwürdiger Beharrlichkeit günstig für Rom beantwortet wurde, ist

σύνοδος συναποθανουμένων, Plutarch, Antonius 28 und 71; vergl. Lumbroso, l'Egitto dei Greci e dei Romani[2] (1895), 74.

[1] z. B. Museion in Alexandrien, Strabo 794C. Vergl. Lumbroso, ricerche, Sonderabdruck 82; Ziebarth 73.

[2] Inschriften aus Ptolemais, Strack Anhang 35, 36 — aus Kypros ebenda 119—121.

[3] Strack 77, 95, 108, 112, 117, 120, 124, 161, Bull. corr. hell. XX, 177 meist aus Kypros; vergl. P. M. Meyer, Heerwesen 93, 95 und oben S. 216 Anm. 2.

[4] Strack 142, 143 — auf Kypros 98, 120.

[5] ἡ σύνοδος τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεσβυτέρων ἐγδοχέων (d. h. Spediteure), Strack 115, 118 (Steine auf Delos gefunden aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.).

[6] ἡ σύνοδος τῶν συνγεούχων aus Alexandrien. Erwähnt von Botti, catalogue du musée d'Alexandrie[2] 259, 24 als der Ptolemäerzeit angehörig (Jahr 20 eines Königs). Die Inschrift findet sich: Rivista egiziana 1893, V, 244, Botti; Ziebarth a. a. O. 213 mit merkwürdiger Verkennung der Worte; Archiv I, 209, 25. — Heranziehen kann man eine Inschrift aus Alexandrien aus dem Jahr 25 oder 27 n. Chr., wo ἡ σύνοδος γεωργῶν Καίσαρος genannt ist. Ziebarth 213; Botti a. a. O. 266, 64.

[7] Mit dem Beweis für die letzte Klasse stand es allerdings schlecht bis jetzt und P. M. Meyers Behauptung (Heerwesen 49), daß die Gewerbetreibenden und Handwerker des Fayum Zünfte und Gilden bilden, war reichlich kühn. Wir hatten bezeugt nur τὸ πλῆθος τῶν ἀπὸ τοῦ Ἀρσινοείτου καθαρουργῶν καὶ πλακουντοποιῶν aus dem Fayum vom Jahre 3 n. Chr., und οἱ ἀπὸ Πτολεμαΐδος τέκτονες πρεσβύτεροι mit Priester aus Oberägypten vom Jahr 46 n. Chr. (Lumbroso, recherches 134. — Ziebarth 213, erwähnt Botti catal.[2] 263, 47, „en souvenir des envoyés de Ptolémais". Sollten die Zimmerleute nicht dastehen?), beide erst aus römischer Zeit. Was sonst als Beweis vorgebracht wurde, war nicht zwingend. So die besondern Begräbnisplätze der Schuster und Leichenbalsamierer, die Pap. griech. Par. 5 nennen soll (σκυτέων τοῦ Παθυρίτου, ταριχεύτων τῶν ἐκ τοῦ Κοπτίτου) und durch die eine gildenartige Geschlossenheit der beiden Gewerbe sich ergäbe, so die Straßennamen (Leineweberstraße, Fischerstraße), so die Titel ἱστωνάρχης ἀρχονηλάτης (Wilcken, Ostraka I, 331). Daß hier auch andere Erklärungen zulässig sind, braucht wohl nicht ausgeführt zu werden. Für die Choachyten, die Ziebarth a. a. O. 100 heranzieht, s. o. S. 222 Anm. 2.

aus der Welt geschafft. Griechischer Ursprung ist sicher und wieder rächt sich, daß man gemeinhin nur bis Alexander griechische Geschichte lernt, um sie bei dem Einwirken der Römer wieder aufzunehmen. Als ob nicht gerade die zwischenliegende Zeit, die Königreiche der Alexandriden die Grundlage für den ganzen späteren Bau gelegt hätten. Die alte Streitfrage ist erledigt; fast wandelt einen die Lust an, den Spieß umzudrehen und die angeblich aus Königs Numa Zeit stammenden römischen Handwerkerkorporationen nach der Glaubwürdigkeit ihres Ursprungszeugnisses zu fragen? Es ist nicht alles wahr, was man aus römischer Königszeit uns berichtet. Doch hat die naheliegende Annahme, daß im Osten und Westen diese Innungen frei von einander entstanden sind, die Wahrheit wohl auf ihrer Seite.

Etwas anderes fordert noch Antwort. Hat König Ptolemäus — unter den ersten vier haben wir die Auswahl — nur den Griechen einen Gefallen getan, und ihre Organisation ohne weitere Absicht auf die Fellachen übertragen lassen? Ich denke nicht, und glaube, daß hier ein Schachzug gegen die Priesterwelt sich zu erkennen gibt, der würdig jener genialen Finanzoperation des zweiten Königs an die Seite tritt, durch die den Priestern die materielle Unterlage ihrer Macht genommen wurde, ohne daß sie murren durften. Seit der Auffindung des sog. Revenue-Papyrus[1] können wir die letztere würdigen. Die Tempel hatten von früher her reiche Einkünfte aus einer Ertragsabgabe gewisser Pflanzungen in Ägypten wie Rebländer und Nutzgärten. Im jahre 264 bestimmte der König, daß seine jüngst zur Göttin erhobene verstorbene Schwester-Gemahlin Arsinoe, σύνναος θεά in den Tempeln der alten ägyptischen Gottheiten werden und ihrem Kult die Quote fortan zu gute kommen solle. Die Verwaltung und Einziehung des Ertrages übernahmen die königlichen Behörden.[2] Mit andern Worten, die Steuer floß in des Königs Kasse fortan statt in die Tempelkassen und die Priesterschaften wurden finanziell vom Fiskus abhängig. Aber die Macht über die Menge hatten sie noch, und sie auszuüben und zu behaupten war die Laienpriesterschaft das geeignete Mittel. Und was war der Erfolg energisch durchgeführter Vereinsgründungen nach griechischem Muster unter den Fellachen? Zweifellos die Emanzipierung der Bevölkerung von der Priesterschaft, ein Ziel aufs innigste zu wünschen für den Fremdherrscher am Nil, und das Mittel war des großen Zieles wert.[3] Das Ziel ward

---

[1] Grenfell-Mahaffy, Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus.

[2] Wilcken, Ostraka I, 134.

[3] Die Auffindung des alexandrin. Steins hat die Dunkelheit etwas gelichtet, die

nicht erreicht, wenn bis hierhin die Quellen richtig interpretiert sind; die Laienpriesterschaft in der Rosettana, dem Dekret der ecclesia triumphans, gegeben unter der Regierung des Kindes Ptolemäus V. Epiphanes, und die Laienpriesterschaft der römischen Papyrus spricht dagegen. Daß es nicht einmal ins Auge gefaßt sei, ist damit nicht gesagt.[1]

Die kleine Weihung der Grobbäcker aus Alexandrien hat mehr gelehrt als ihr erster Anblick vermuten läßt. Die Berechtigung, sie in dieser Zeitschrift zu besprechen, habe ich noch zu erbringen. Ich entnehme sie dem Kollegium der πρεcβύτεροι.

---

Hauschildt hat dargelegt, daß im Fayum der römischen Kaiserzeit der Ausschuß des Priesterkollegiums wie der der Dorfgemeinde οἱ πρεcβύτεροι genannt wird, daß dieser Name ein Titel, unabhängig vom Alter des Inhabers, ist, und daß er nicht nur kollektivistisch gebraucht wird, sondern im Singular dem einzelnen Ausschußmitglied zukommt ὁ δεῖνα πρεcβύτεροc τῆc κώμηc. Er hätte für seine Zeit noch aus dem Jahre 109 n. Chr. den Ausschuß der Weber zitieren dürfen „οἱ πρεcβύτεροι γέρδιοι", zumal diese Ältesten einen Speiseraum haben,[2] der noch im Fayum im Grundriß in Augenschein genommen werden kann.

Die πρεcβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων führen uns zwei volle Jahrhunderte weiter zurück. Ich gebe im Folgenden eine Liste der mir überhaupt bekannten „Ältesten" aus ptolemäischer Zeit, nebst einer zeitlich nahestehenden aus der römischen Kaiserzeit.

| | Zeit v. Chr. | Citat | Beleg |
|---|---|---|---|
| 1 | 255 | Πέμφαc καὶ οἱ πρεcβύτεροι (οἱ παρε-cτηκότεc) | Flinders Petrie Pap. II, 4. |
| 2 | Zwischen 217—205 | οἱ πρεcβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων | unsere Inschrift |
| 3 | 157 | οἱ ἀπὸ τόπου πρεcβύτεροι | Grenfell, greek Pap. I, 11 (1) 20, (2) 27 |
| 4 | 2. Jahrh. | οἱ ἐκ τῆc κώμηc πρεcβύτεροι | Amherst Pap. II, 30 |

---

über der Entwicklung des Vereinswesens lag. Erst wenn viel mehr Nachrichten aus Alexandrien und vor allem aus Antiochien, Seleucia u. s. w. vorliegen, wird man es voll verstehen.

[1] Vielleicht verfolgte man bei der Schaffung der 5. Priesterphyle ἡ προcονομαcθήcεται πέμπτη φυλὴ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν dasselbe Ziel. (Kanopusdekret 24); vielleicht aber ist hier auch ein Gegenzug der Priester zu erblicken.

[2] Grenfell-Hunt, Fayum towns and their papyri 1900, S. 54. Kalkstein aus Harit: δεικνητήριον πρ εcβυτέρων γερδίων, ἐπὶ Νεφερῶ τοc τοῦ Κεφαλῶτοc φροντιcτοῦ. | Ἥρων ἔγραψεν ἐπ ἀγαθῷ. (ἔτουc) ιβ Τραιανοῦ Καίcαροc | τοῦ κυρίου, Φαρμοῦθι ς.

| | Zeit v. Chr. | Citat | Beleg |
|---|---|---|---|
| 5 | Zwischen 125—116 | ἡ cύνοδος τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεcβυτέρων ἐγδοχέων | 2 Inschriften, Bull. corr. hell. XI, 249, 252 = Strack, Dynastie 115, 118 |
| 6 | 117 | οἱ πρεcβύτεροι τῶν γεωργῶν | Tebtun. Pap. 40[1] |
| 7 | 114 | Inspizierung des Dammes durch κωμογραμματεὺc cὺν Ὥρωι κωμ(άρχηι) καὶ Πάτανι καὶ ἄλλοιc πρεc(βυτέροιc) τῶν γεω(ργῶν) | Tebtun. Pap. 13 |
| 8 | 113 | Klage an den κωμογραμματεὺc παρὰ τοῦ κωμάρχου καὶ τῶν πρεcβυτέρων τῶν γεω(ργῶν) | Tebtun. Pap. 48 |
| 9 | 112 | κωμάρχηc καὶ οἱ πρεcβύτεροι τῶν γεωργῶν | Tebtun. Pap. 50 |
| 10 | 2/1 Jahrh. | πρεcβύτεροι τῶν γεωργῶν καὶ οἱ ἄλλοι οἱ τὰ βαcιλικὰ πραγματευόμενοι | Grenfell, greek Pap. II, 37, 4 |
| 11 | 2/1 Jahrh. | ὁ πρεcβύτεροc τῆc κώμηc | Pap. Leiden A. |
| 12 | Zwischen 36—30 | οἱ ἀπὸ Διοcπόλεωc τῆc μεγάληc ἱερεῖc τοῦ μεγίcτου θεοῦ Ἀμονραcωνθὴρ καὶ οἱ πρεcβύτεροι καὶ οἱ ἄλλοι πάντεc | CJ Gr. 4717 |
| 13 | 46 n. Chr. | οἱ ἀπὸ Πτολεμαΐδοc τέκτονεc πρεcβύτεροι | Inschrift aus Alexandrien, Ziebarth, Vereinswesen 213 |

Die Liste ist an sich nicht groß, und schrumpft bei Zusammenfassung des Gleichartigen noch bedeutend zusammen. Οἱ ἀπὸ τοῦ τόπου πρεcβύτεροι sind allerdings nicht dieselben wie οἱ ἐκ τῆc κώμηc πρεcβύτεροι; denn im τόποc (τοπαρχίαι) liegen die κῶμαι, so daß die erstgenannten πρεcβύτεροι vornehmerer Art sind. Aber schwerlich wird man den Nichtbauern der kleinen Dörfer unrecht tun, wenn man οἱ ἐκ τῆc κώμηc πρεcβύτεροι mit οἱ πρεcβύτεροι τῶν γεωργῶν gleicht. Das darf trotzdem nicht zu dem Schluß verleiten, daß die Institution der Presbyter wenig verbreitet unter den 7 Millionen Untertanen der Ptolemäer am Nil gewesen sei. Es muß immer wieder betont werden, daß wir von der Hauptstadt Alexandrien mit ihren 300000 Einwohnern und den andern größeren Städten erst in neuester Zeit einige dürftige Kunde erhalten. Kaufleute, Handwerker, Bauern sind vertreten mit ihren „Ältesten", die letzteren mit den zahlreichsten Beispielen. Nicht etwa weil von ihnen die Institution ausgeht und sie bei ihnen am meisten verbreitet ist, sondern weil die Quellen, aus denen wir schöpfen, die Papyrus, aus den ländlichen Gemeinden stammen. In wie weite Kreise die Presbyter Eingang gefunden haben, wissen wir also nicht. Nur eins steht fest, es fehlen die Soldaten und die Geistlich-

[1] Sie werden zusammengenannt mit dem ἐπιcτάτηc τῆc κώμηc, dem ἀρχιφυλακίτηc und dem κωμογραμματεύc.

keit.[1] Oder ist das schon zu viel behauptet? Ziebarth hat zu unseren πρεϲβύτεροι ἐγδοχεῖϲ und πρεϲβύτεροι τέκτονεϲ die Bemerkung gemacht,[2] daß aus der Bezeichnung πρεϲβύτεροι sich zum mindesten noch ein gleicher Verein in derselben Stadt erschließen lasse. Mit andern Worten die Spediteure und Tischler müssen wir streichen; es handelt sich gar nicht um Älteste, sondern um zwei oder mehrere Vereine, die geschieden werden wie Brüder, πρεϲβύτεροϲ-νεώτεροϲ. Das wäre eine traurige Einbuße und unsere Grobbäcker stiegen noch höher im Ansehen; sie wären unici neben den Bauern. Aber es ist nicht so, wie Ziebarth es sich denkt; πρεϲβύτεροι und νεώτεροι, seniores und iuniores, sind die natürlichen Teile eines und desselben Vereins. Die jüngeren Spediteure und Tischler kennen wir noch nicht inschriftlich, aber als in der oberägyptischen Stadt Ptolemais im 3. Jahrhundert v. Chr. eine Änderung des Wahlmodus Platz greifen soll,[3] da erregen οἱ νεώτεροι καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται einen Krawall. So gut wie diese νεώτεροι Bürger von Ptolemais sind, zusammen mit andern, so gut gehören die πρεϲβύτεροι ἐγδοχεῖϲ in einen Verein mit andern jüngern Spediteuren. Der Sprachgebrauch der Papyrus aus römischer Zeit, wo die πρεϲβύτεροι ἱερεῖϲ πενταφυλίαϲ, πρεϲβύτεροι ἱερεῖϲ πρώτηϲ φυλῆϲ neben den πρεϲβύτεροι τῶν ἱερέων stehen, bestätigt diese Auffassung durchaus. Und daß im allgemeinen nur die Älteren ausgezeichnet sind, die andern die Masse der Vereinsmitglieder ohne weitere Bezeichnung bilden, ist nur in der Ordnung.

Die πρεϲβύτεροι τέκτονεϲ wie die πρεϲβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων haben einen ἱερεὺϲ, wahrscheinlich gehört er selbst zu ihnen. Die religiöse Form des griechischen Vereins ist also in diesen aus griechischen Städten stammenden Handwerkergilden gewahrt. Die πρεϲβύτεροι τῆϲ κώμηϲ — es findet sich auch ὁ πρεϲβύτεροϲ τῆϲ κώμηϲ (Pap. Leyd. A.) — und ebenso wohl die des τόποϲ haben keinen Priester; er ist auch nicht zu erwarten bei ihrer engen Verbindung mit der eigentlichen Priesterschaft. Die Institution selbst der „Ältesten" gewinnt allmählig an Boden. Das wird man aus dem Nebeneinanderbestehen der beiden eben besprochenen Ausdrucksweisen schließen dürfen; man empfand den Wortsinn hier mehr, dort weniger. Bewiesen wird es durch die πρεϲβύτεροι ἱερέων der Kaiserzeit, die diesen Namen, allerdings mit Änderung der Institution für den der βουλευταὶ ἱερεῖϲ ptolemäischen Regimentes eingetauscht haben.

Das etwa ist das Tatsächliche. Eine Reihe von Fragen drängt

[1] Der Priesterausschuß der Phylen im Kanopusdekret heißt οἱ εἴκοϲι (πέντε) βουλευταὶ ἱερεῖϲ und wird jährlich gewählt.

[2] Ziebarth, Vereinswesen, 30, 213. [3] Bull. corr. hell. XXI, 189 = Archiv I, 202, 4.

heran. Waren die πρεςβύτεροι wirklich die Ältesten, oder ist ihr Name auch hier zwei bis drei Jahrhunderte vor Christi Geburt ein bloßer Titel, damals als in der vornehmen Welt gleichfalls die Lust an Orden und Titeln sich breit machten und dem Geschmack vom König Rechnung getragen wurde? Woher stammt der Name? Was ist mit ihm bezweckt, hat der ewig geldgierige Hof der Ptolemäer in dieser Institution eine Erleichterung bei seinen Steuerforderungen erblickt, oder liegt überhaupt keine Absicht zu Grunde, und hat sich dies Kollegium in den Vereinen von selbst gebildet? Wie werden sie ernannt, wie lange amtierten sie und worin bestanden ihre Geschäfte? Die Antworten stellen sich nur spärlich ein und müssen für jedes Presbyterkollegium gesondert gegeben werden, die nicht unter einander gleich eingerichtet sein müssen. Am meisten wissen wir noch von den Dorfältesten mit ihrem Dorfschulzen an der Spitze, die im Verein mit dem etwas höherstehenden Dorfschreiber ihre Angelegenheiten, Frohnden und Steuern, besorgen;[1] eine genauere Ausführung gehört nicht hierher. Nur eins sei noch betont. Πρεςβύτεροι kommen im griechischen Vereinsleben außerhalb Ägyptens so gut wie gar nicht vor, wenn man wie billig von den πρεςβύτεροι als Verein im Gegensatz zu dem Verein der νέοι absieht, die sonst auch γέροντες sich nennen. Ziebarths Sammlung weist nur ὑμνῳδοὶ πρεςβύτεροι aus Nikopolis in Thrakien und in Tanais πρεςβύτερος als Amtsbezeichnung auf. Beides aus späterer Kaiserzeit, so daß von Entlehnung oder Nachahmung nicht die Rede sein kann. Sowie die Förderung des Vereinswesens und die Ausdehnung auf die einheimische Bevölkerung bewußt von den ersten Ptolemäern zu politischen Zwecken ins Werk gesetzt ist, so ist die Schaffung dieses Ältesten-Ausschusses von ihnen ausgegangen. Ob Demetrius von Phaleron, der in seiner Heimat die Institution der Ephebie neu organisiert hatte, von hier die Anregung mitgebracht hat oder ob die Syssitien Kretas und Spartas das Vorbild abgaben, darüber gibt es nur Vermutungen. Von Makedonien, dem Heimatland des Ptolemäus wissen wir gar nichts, von den Eindrücken, die er auf den langen Feldzügen Alexanders im Osten empfing, auch nicht. Hier heißt es sich bescheiden. Nur weitere Funde können die Kenntnis von den πρεςβύτεροι über die letzten drei Jahr-

[1] Weit höher steht der κωμογραμματεὺς aber nicht. In römischer Zeit wenigstens vertreten ihn die πρεςβύτεροι gelegentlich. Berl. Pap. aus 2. Jahrh. n. Chr. BGU. I, 6, Wilcken, Hermes XXIII, 598 <οἱ γ καὶ οἱ λοιποὶ πρεςβύτεροι διαδεχόμενοι καὶ τὰ κατὰ τὴν κωμογρ(αμματείαν) κώμης Μούχεως.

hunderte v. Chr. hinaus fördern, über die Zeit, in der sie, wie wir jetzt wissen, eine so große Rolle in dem bürgerlichen Leben der Menschen am Nil spielten. In betreff des Urchristentums aber reicht unser Material zu dem vollgültigen Schluß, daß seine Institution der Presbyter sich durchaus an die im Lande gang und gäbe Sitte anschloß, und daß es mit ihr ganz unauffällig sich in die Reihe der übrigen Vereine einreihte.

---

[Abgeschlossen am 30. Juli 1903.]

# ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟΙ
# in Ägypten im I—III Jahrhundert n. Chr.

Von H. Hauschildt in Bonn.

Das Fayûm, der arsinoïtische Gau des ptolemäischen Reiches, hat uns in den letzten Jahrzehnten reichste Papyrusfunde beschert. Dort lag auch in dem von der zwölften Dynastie um die Mitte des III. Jahrtausends v. Chr. künstlich geschaffenen Moerissee die Insel des Gottes Soknopaios mit einem Tempel desselben und einer zugehörigen κώμη.[1] Aus diesem Orte gerade haben wir Papyri in solcher Menge erhalten, daß C. Wessely, der Direktor der Papyrussammlung des Erzherzogs Rainer, die einen beträchtlichen Teil des weit über 1000 Stücke zählenden Fundes birgt, es unternehmen konnte, aus den verschiedenen nach Berlin, London, Genf, Wien und anderswohin zerstreuten Urkunden eine möglichst vollständige Zusammenstellung aller wirtschaftlichen, kulturellen und Personalverhältnisse für jenen einzelnen, in sich abgeschlossenen kleinen Bezirk zu geben, und zwar für die ersten $2^1|_4$ Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, welche die gefundenen Papyri umfassen. Die Abhandlung „Karanis und Soknopaiu Nesos. Studien zur Geschichte antiker Kultur- und Personenverhältnisse" ist kürzlich erschienen in den Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse, 47 (1902), No. IV.

Diese sehr dankenswerte Sammlung von unendlichem Material wird für alle Gebiete der alten Geschichte nutzbar zu machen sein. Vielleicht fällt daraus auch ein neues Licht auf die vielumstrittene Frage der altchristlichen Gemeindeverfassung, wenn wir sehen, daß in diesen Urkunden die Namen der christlichen Gemeindebeamten bereits als Titel in den Priesterkollegien des genannten Soknopaiostempels begegnen. Es wird sich verlohnen, die von Wessely ohne Rücksicht auf derartige Spezialfragen gegebenen Materialien von diesem Gesichtspunkt aus neu zu untersuchen und vielleicht seine Bemerkungen hin und wieder zu präzisieren.

---

[1] Vgl. die ausführliche geographische Einleitung bei Grenfell und Hunt, The Fayûm towns and their papyri, Lond. 1900.

Die Priesterschaft des „großen Gottes Soknopaios“ wird in unseren Urkunden verschiedentlich (cf. L[1] 335, 5 p. 191; L 353, 7 p. 112; UB[2] 16, 6 u. 433, 10) bezeichnet als πενταφυλία Σοκνοπαίου θεοῦ. Sie zerfiel also in fünf Phylen, wie uns das für die gesamte ägyptische Priesterschaft der Ptolemäerzeit das Dekret von Kanopus[3] bezeugt, das eben die fünfte Phyle zu den bestehenden vier hinzufügt. In diesem Dekret wird uns auch als geschäftsführender Ausschuß jeder Tempelpriesterschaft ein jährlich wechselndes Kollegium von 25 βουλευταί genannt, deren 5 aus jeder Phyle gewählt werden sollen (Krebs, p. 35: τῶν αἱρουμένων κατ' ἐνιαυτόν). Ähnlich liegen die Verhältnisse in unserm kleinen Provinzheiligtum.

Auch hier wird die Priesterschaft im amtlichen und geschäftlichen Verkehr vertreten durch einzelne ihrer Mitglieder. Diese führen entweder keinen besonderen Titel, wie auf der Steuerquittung L No. 347 p. 71 Τεсενοῦφιс Πακύсεωс κ(αὶ) Στοτοῆτιс Ὀννώφρεωс κ(αὶ) οἱ λοι(ποὶ) ἱερεῖс, oder sie heißen allgemein προсτάται „Vorsteher“, z. B. in C(orpus) P(apyrorum) R(aineri) No. 221 s. I/II., einer Verkaufsurkunde über eine dem Gott gehörige Bau-Area. Doch ist dies, soweit die Indices der verschiedenen Publikationen reichen, die einzige Stelle, an der προсτάται als Bezeichnung der Vorsteher und Vertreter des Kollegiums vorkommt, so daß ich sie für eine gelegentliche, inoffizielle ansehen möchte.[4]

Häufiger ist die Bezeichnung als ἡγούμενοι. Der volle Titel erscheint in L No. 335, p. 191, einem Pachtvertrage τῶν ϛ ἡγουμένων ε̄ φυλίαс Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου, über ein dem Gott gehöriges μύλαιον, wobei sich unsere Herren Hegumenoi neben dem Pachtzins für die Tempelkasse noch allerlei Extraleistungen für sich selbst ausbedingen.

L No. 286, p. 184, enthält das Anerbieten von 4 γναφεῖс auf Pachtung der γναφική, der Walkergerechtsame in S. N. und Neilupolis, dem nächstgelegenen Ort auf dem Festland; es ist, soweit man aus dem Fragment sehen kann, adressiert .... ] ἡγουμένω ἱε[ρέ]ω[ν Σοκνοπαί]ωι θεῶι — jedenfells findet sich am Schluß die Annahme des Angebots

---

[1] Nach der von W. gewählten Abkürzung = Greek papyri in the Brit. Mus. by F. G. Kenyon, vol II, London 1898.

[2] = Ägypt. Urkunden aus d. kgl. Museen zu Berlin. Griech. Urk. Bd. I. II u. III, Heft 1—11, Berl. 1893—1902.

[3] Text bei Strack, Dynastie der Ptolemäer, Anhang No. 38; cf. Krebs in d. Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altert.-Kunde Bd. XXXI (1893) p. 34 mit Anm. 2.

[4] Wie weit der im Kanopus-Dekret, Z. 74 genannte ἐπιсτάτηс καὶ ἀρχιερεύс mit diesen προсτάται in Beziehung zu setzen, ist nicht zu sagen.

durch die ἡγούμενοι verzeichnet: Σατ[άβουc Στοτοή]τιοc κ[αὶ] Σατάβουc Ἐπερτίουc .... ἡγούμενοι ἐπικεχωρήκαμεν.

In dem Stück L No. 281, p. 65/66, überreicht dem Ἀπύγχι Ἀπύγχεωc καὶ Στοτοῆτι Ἀπύγχεωc ἡγουμένοιc ἱερέων Σ. N. ein Priester ein ὑπόμνημα mit der Anzeige vom Tode seines Bruders, der ebenfalls Soknopaiospriester ist, ὅπωc ἀνενεχθῇ ἐν τοῖc τετελευτηκόcι. — Demnach haben diese beiden Mitglieder des Ausschusses offenbar die Priesterlisten zu führen. In andern Fällen begegnet der Titel ἡγούμενοι, ohne daß man etwas über die Funktionen seiner Träger erschließen kann, so in L 357, 10, p. 166, einer Petition an den Strategen des νομόc mit dem Satz: γραφῆναι τῷ τῶν ἱερέων [τῆc κ]ώμηc ἡγουμένῳ. Ohne irgend welchen Zusatz erscheint ἡγούμενοc L 256, p. 98 und in der ihrer Bestimmung nach unklaren Liste L 266, p. 235, 104: Πάτυνιc ἡγούμενοc und p. 238, 313: Πάτυνιc ἡγ° Ob wir das Recht haben, diese letzten als ἡγούμενοι ἱερέων anzusprechen, wage ich nicht zu entscheiden, um so weniger, als eine letzte Stelle, UB 270, 6, nach Wilckens Nachtrag im 12. Heft des I. Bd. der UB deutlich ἡγο(υμενοι) κώμ(ηc) zeigt. Danach handelt es sich hier möglicherweise um Beamte der Kommunalgemeinde mit demselben Titel, wie wir sie gleich bei den πρεcβύτεροι auch finden werden.

---

Πρεcβύτεροι ist der Titel des Ausschusses der Priesterschaft in allen amtlichen Urkunden.

Fünf (ε) πρεcβύτεροι ἱερεῖc πενταφυλίαc finden sich R[1] 121, ebenfalls fünf πρεcβύτεροι reichen in UB 387 den kaiserlichen Beamten eine γραφὴ ἱερέων, eine Inventar- und Personenstandsliste des Heiligtums ein:

[παρὰ . . . — unleserliche Reste von Namen —
. . . τῶν] ε̄ πρεcβυτέ[ρων
. . .] Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου
ἱεροῦ λογίμου γραφὴ ἱερέων.

Einer ähnlichen Eingabe gehört offenbar das allein erhaltene Kopfstück der Urkunde UB 433 an, gerichtet an den Strategen der Ἡρακλείδου μερίc des arsinoïtischen Gaus und den βαcιλικὸc γραμματεὺc τῆc μερίδοc

[1] So bezeichnet Wessely den in der Sammlg. Erzh. Rainer befindlichen Anteil am Fund von S. N., der anscheinend noch nicht publiziert ist — jedenfalls passen zu dem erschienenen I. Bd. des CPR die Nummern nicht.

παρὰ — folgt Aufzählung der Namen — τῶν ε̄ πρεϲβυτέρων ἱερέων πενταφυλίαϲ Σ. Θ. μ. μ. καὶ τῶν ϲυννάων θεῶν .....

Ebenso UB 16, 5: οἱ ε̄ πρεϲβύτεροι ἱερεῖϲ πενταφ. Σ. Θ.

Indessen in der Urkunde L 353, p. 112, bei den Worten .....] τε ἱερέων πενταφ. Σ. Θ. vor dem gesicherten πέντε das πρεϲβυτέρων in die anders freilich schwer auszufüllende Lücke einzuschieben, trage ich doch Bedenken, weil sonst der Titel immer hinter der Zahl ε̄ steht, und weil UB 296, eine mit der vorigen bis auf die Namen der Priester wörtlich übereinstimmende Urkunde des vorhergehenden Jahres 219|20, den Ausschuß auch nicht besonders tituliert, sondern nur mit οἱ πέντε zusammenfaßt — man kannte eben die fünf als die regulären Vertreter der Priesterschaft.

Wunderschön würde es nun passen, wenn diese Fünfzahl der Vertreter für eine πενταφυλία durchweg gälte, wie das Dekret von Kanopus bestimmt, daß fünf Priester jeder Phyle in den Ausschuß der 25 gewählt werden sollen. Allein hier in S. N. ist ähnliches nicht der Fall.

Wie L 335, 4, p. 191, ausdrücklich sechs Namen und τῶν ϛ ἡγουμένων ε̄φυλίαϲ aufweist, so sollen nach Wessely, p. 57 in R 107 sechs πρεϲβύτεροι „eine prinzipielle Erklärung für die ganze Priesterschaft des Tempels abgeben". Aber auch wo wir fünf Presbyter finden, ist von dem Prinzip, einen aus jeder Phyle zu nehmen, keine Spur. Das lehren uns die schon genannten Urkunden UB 296 vom Jahre 219|20 und L 353 vom Jahre 221.

In der ersten finden wir die Namen: Παρὰ Αὐρηλίου Ἀμούνεωϲ Πανεφρέμμεωϲ τοῦ Στοτοήτεωϲ μητρὸϲ Ταπιώμιοϲ ἱερέωϲ γ̄ φυλῆϲ καὶ Παβοῦτοϲ Στοτοήτεωϲ τοῦ Παβοῦτοϲ μητρὸϲ Ταυήτιοϲ καὶ Ὀννώφρεωϲ, Ἁρπαγάθου τοῦ Στοτοήτεωϲ μητρὸϲ Τανεφρέμμεωϲ καὶ Παβοῦτοϲ Πακύϲεωϲ τοῦ Τεϲενούφεωϲ μητρὸϲ Θατρῆϲ τῶν γ̄ ἱερέων δ̄ φυλῆϲ καὶ Σαταβοῦτοϲ Στοτοήτεωϲ τοῦ Ὀννώφρεωϲ μητρὸϲ Ἐριέωϲ ἱερέωϲ πέμπτηϲ φυλῆϲ κτλ. und im folgenden Jahre sind es:

[Παρὰ ........... Σ]τοτοήτεωϲ μητρὸϲ Θαήϲεωϲ καὶ Ὥρου Ἁρπα[γάθου ........... μ]ητρὸϲ Τανεφρέμμεωϲ καὶ Στοτοήτεωϲ [..........] τῶν γ̄ ἱερέων δ̄ φυλῆϲ καὶ Στοτοή[τεωϲ ...........] μητρὸϲ Ταρπαγάθηϲ τῶν δύο ἱερέων [....] hier natürlich zu ergänzen ε̄ φυλῆϲ, denn wie in der vorigen Urkunde geschieht die Aufzählung doch selbstverständlich auch hier nach der Reihe der Ordinalzahlen.

Diese beiden Urkunden, die denselben offenbar jährlich einzureichenden Bericht an die kaiserlichen Beamten enthalten, sind uns noch in anderer Beziehung wertvoll: sie zeigen die Namen der Vertreter des

Priesterkollegiums in zwei aufeinander folgenden Jahren, aber — das läßt doch die verstümmelte zweite Urkunde noch erkennen — keinen einzigen Namen in beiden wiederkehrend.

Diese Erscheinung nicht etwa auf plötzlichen Tod aller fünf Mitglieder zurückzuführen, sondern auf einen jährlichen Wechsel des vorstehenden Ausschusses, berechtigt uns die Analogie des Kanopusdekrets und anscheinend auch der in UB 16, 6 gemachte Zusatz τῶν ε̄ πρεςβ. ἱερέων ..... τοῦ ἐνεςτῶτος κγ̄ L (i. e. εἰκοςτοῦ τρίτου ἔτους).

Für den Modus des Wechsels, der sich doch wahrscheinlich durch Wahl vollzog, ist es vielleicht bezeichnend, daß die Liste von 219|20 noch einen Priester aus der 3., dann drei aus der 4. und einen aus der 5. Phyle im Ausschuß zeigt, die von 221 aber die 3. Phyle verschwinden läßt und dafür der fünften einen Vertreter mehr gibt. Andererseits zeigt die Liste UB 433 von ca. 190 überhaupt keine Presbyter aus den letzten Phylen, so daß man vielleicht an einen langsamen Wechsel derselben nach der Reihenfolge der Ordinalzahlen denken kann. Dem widerspricht auch nicht, daß wir in der Urkunde R 121 — leider nicht zugänglich — aus dem Jahre 153|4 unter den πρεςβύτεροι einen Στοτοῆτις Πακύςεως wahrscheinlich mit dem Στοτοῆτις Πεκύςεως einer Presbyterliste von 140 (R 107) identifizieren können, während zwei andere Mitglieder von 153|4, Πανεφρέμμις Στοτοήτιος und Στοτοῆτις Στοτοήτιος in dem Ausschuß von 159|60 (UB 16) wieder als πρεςβύτεροι figurieren.

Aus einer von Wessely leider nicht vollständig mitgeteilten Urkunde (R 107) lernen wir auch das Alter der πρεςβύτεροι kennen — ob es in dem Papyrus selbst notiert war oder irgendwie erschlossen ist, bleibt dabei unbestimmt — und da ist der älteste 45 Jahre, drei 35 und einer 30 Jahre alt, woraus mit Sicherheit hervorgeht, daß πρεςβύτερος keine ehrende Altersbezeichnung mehr sein kann, sondern ein reiner Titel geworden ist.

Was haben nun diese πρεςβύτεροι ἱερέων zu tun? Von priesterlichen Funktionen hören wir nichts — darüber war nichts zu schreiben; was unsere Urkunden enthalten, das sind geschäftliche, besonders Geldangelegenheiten: so lassen die Presbyter sich über Steuerzahlungen quittieren, führen die Listen ihrer Körperschaft und erstatten alljährlich über ihre Zahl, Vermögen und Bilanz Bericht an die Behörden, schließen Kauf- und Pachtverträge ab u. dgl. Eine besondere Seite ihrer amtlichen Tätigkeit zeigen uns noch folgende Urkunden: R 107, wo sie, wie Wessely p. 57 sagt, „eine prinzipielle Erklärung abgeben"; in dem Streit zweier Gegenpriester hatte der „kaiserliche Schreiber" zur Information

eine amtliche Anfrage an unser Kollegium ergehen lassen über die Bedingungen des Priestertums, worauf die πρεσβύτεροι Auskunft erteilten über die hier geübte Praxis.[1]

Sehr interessant ist auch UB 16; danach hatten der Strateg des Nomos und der βασιλικὸς γραμματεύς, auf Grund einer Anfrage des Oberpriesters an sie, einen Bericht eingefordert über einen ihrer συνιερεῖς, den Panephremmis, der bei jenem angezeigt war „ὡς κομῶντος καὶ χρωμένου ἐρεαῖς ἐσθήσεσι", also daß er keine Tonsur und — wahrscheinlich — keine Byssus-, sondern Wollengewänder trage — leider bricht das interessante Dokument nach dieser langen, ganz an die anmutige Sprache unserer heutigen Akten gemahnenden Schilderung des vorausgegangenen Instanzenwegs ab, ohne uns zu sagen, was nun mit dem Schuldigen geschehen ist, ob die πρεσβύτεροι nur die Vernehmung eingeleitet oder ob sie etwa ein Coërcitionsrecht ausgeübt haben oder wie das große Ärgernis aus der Welt geschafft worden.

Doch das mag dahingestellt bleiben: was uns an allen diesen Tatsachen interessiert, wird sein, daß in Ägypten um die Zeit der Entstehung der christlichen Gemeindeverfassung als Ausschuß eines Priesterkollegiums Leute mit dem Titel πρεσβύτεροι fungieren, für die ihrem Alter nach die Bezeichnung πρεσβύτεροι auch bloßer Titel ist; die Funktionen dieser Beamten der größeren Gemeinschaft waren, soweit das Material Schlüsse erlaubt, im wesentlichen rein geschäftliche und erstreckten sich insbesondere auch auf Geldangelegenheiten, indes ist der Schluß e silentio hier bedenklich.

Der Titel selbst aber ist nicht auf unsere kleine Priestergenossenschaft im Moerissee beschränkt, sondern wird wie unter der Herrschaft der Ptolemäer so auch in der Kaiserzeit für die übrigen Einzelheiligtümer des Landes, für die wir nicht das Papyrusmaterial besitzen, anzunehmen sein.

Aber auch über die Reihen der priesterlichen Körperschaften hinaus ist dieser Titel geläufig:[1] genau so heißen auf zahlreichen Dokumenten die Kollegien, welche die Geschäfte der einzelnen Kommunalgemeinden führen. In der Liste L 209, p. 158 stehen in der Reihe der Beamten des Dorfes neben einem ἀρχέφοδος, 2 εἰρηνοφύλακες und 2 φύλακες noch 4 πρεσβύτεροι κώμης.

In L 459, p. 163 werden 2 πρεσβύτεροι genannt, in L 255, p. 117 10 Namen, dann καὶ οἱ λοι(ποὶ) πρεσ(βύτεροι) κώμης Καρ(άνιδος), eines

[1] Vgl. auch den vorhergehenden Aufsatz von Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien, sowie Deißmann, Bibelstudien p. 153f.; Neue Bibelst. p. 60ff.

17. 8. 1903.

Dorfes in der Nähe von S. N. UB 6, 4ff. zeigt 3 Leute καὶ τῶν λοιπ(ῶν) πρεσβ. διαδεχομ(ένων) καὶ τὰ κατὰ τὴν κωμογρ(αμματείαν) κώμης Μούχεως. Andere Urkunden enthalten wieder andere Zahlen.

Daß auch hier ein jährlicher Wechsel stattfand, zeigen die folgenden Zeilen von UB 6.

γραφὴ πρεσβυτέρων καὶ ἀρχεφόδων καὶ ἄλλων δημοσίων πρὸς τὸ εἰσιό(ν) αβL (= ἔτος) Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου; ähnlich L 255, p. 117: κ(αὶ) οἱ λο(ιποὶ) πρεσ(βύτεροι κώμης ... τοῦ κL Ἀδριανοῦ Καίσαρος τ. κ. und UB 195, 29 ὅπως ἐπαναγκάσῃ τοὺς κατ' ἔτος πρεσβυτέρους τῆς κώμης.

Genannt werden solche κώμης πρεσβ. — z. T. freilich ohne jede Beziehung — noch L 379, p. 162; L 355, p. 178; UB 15, 8; 63, 6 (?); 85, I, 9 u. 14; 95 Verso, 2; 102, 2; 199, 15 (nach der Verbesserung von Wilcken im Nachtrag!); 345, 10ff.; 381, 4; 382, 6; 390, 7; 431, 3; 647, 5.

Nicht nur dem gesamten Kollegium wird der Titel gegeben, sondern auch einem einzelnen Mitglied, z. B. in Beschwerden über ein solches; L 342, 4, p. 174: ἐπῆλθαν Σεμπρώνιος πρεσβύτερος τῆς κώμης und UB 22, 11: Ταορσενοῦφις γυνὴ Ἀμμωνίου τοῦ καὶ Φίμωνος πρεσβυτέρου κώμης Βακχιάδος ....

Also ist πρεσβύτεροι auch hier als bloßer Titel eines wahrscheinlich durch Wahl[1] eingesetzten leitenden Ausschusses einer Gemeinschaft für Ägypten hinlänglich bezeugt in der Zeit der sich bildenden christlichen Gemeindeorganisation, in der uns der gleiche Beamtentitel begegnet. Damit vereinigt sich dann auch auf das beste die Nachricht, daß gerade in Ägypten der Presbytertitel in den christlichen Gemeinden sich besonders lange erhalten hat und zwar hier nicht nur für ein Kollegium von Beamten, sondern später auch für die einzelnen monarchischen Leiter der verschiedenen Gemeinden. Vgl. Dionysius Alexandr. bei Euseb., h. eccl. VII, 24, 6: συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν[2] und Athanasius, apol. contra Arianos 85 (Migne, Patrol., ser. Graec. XXV): Ὁ Μαρεώτης, καθὰ προεῖπον, χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας ἐστὶ καὶ οὐδέποτε ἐν τῇ χώρᾳ γέγονεν ἐπίσκοπος οὐδὲ χωρεπίσκοπος, ἀλλὰ τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπῳ αἱ ἐκκλησίαι πάσης τῆς χώρας ὑπόκεινται, ἕκαστος δὲ τῶν

---

[1] Die πρεσβ. κώμης scheinen durch den kaiserlichen Beamten des Orts eingesetzt zu sein, vgl. Grenfell a. Hunt, The Amherst Papyri No. 134, p. 163: πρεσβύτερον μὴ ὄντα μήτε ἐν καταχωρισμῷ μήτε ὑπὸ τοῦ κωμογραμματέως δοθέντα αὐτοῖς.

[2] Aus Harnack, Mission 342.

πρεσβυτέρων ἔχει τὰς ἰδίας κώμας μεγίστας καὶ ἀριθμῷ δέκα που καὶ πλέονας.[1]

Endlich gewinnen im Zusammenhang dieser verschiedenen Zeugnisse auch noch ein paar versprengte Notizen Beachtung, die jüngst hervorgezogen worden sind. In der arabischen Chronik des Eutychius von Alexandrien (Migne, Patrol. ser. Graecolatina, vol CXI) wird p. 982 D berichtet, in Ägypten habe es in den Gemeinden keine episcopi, sondern nur Presbyter gegeben bis auf den 11. und 12. Patriarchen von Alexandrien, von denen der erste, Demetrius zunächst 3, der andere, Heraclas, dann 20 episcopi im Lande eingesetzt habe. (Demetrius Patriarch 188/9—231, s. Harnack, Chronol. p. 205.) Ein weiteres Zeugnis hat Brooks aus einem Brief des Severus v. Antiochien nach den Cod. Mus. Brit. syr. add. 12181 und 14600 veröffentlicht (Journal of theol. Studies II [1901], 612) und Butler hat ebenda eine Notiz aus Palladius hinzugefügt.[2] Vgl. auch Hieronymus ep. 146. — So viele Zeugnisse für das Bestehen des Presbytertitels bei Heiden und Christen in Ägypten gestatten uns zum Schluß eine Folgerung mit voller Sicherheit, daß nämlich die Didache, welche keine πρεσβύτεροι als Gemeindebeamten kennt, unmöglich in Ägypten entstanden sein kann.[3]

---

[1] ibid. 452 Anm. 2.

[2] Die Frage ist nochmals erörtert worden von Ch. Gore im Journ. of theol. Studies III, 278 ff.

[3] Diese kleine Arbeit verdankt Ursprung und Förderung den kirchengeschichtlichen Übungen des Herrn lic. H. Lietzmann, Bonn.

---

[Abgeschlossen am 31. Juli 1903.]

# Die Komposition von Lucas 16.

Von E. Rodenbusch in Saarburg i/Lothr.

Die Schwierigkeiten, welche die Komposition von Lc 16 uns entgegenstellt, treten namentlich in dem Zusammenhang der drei Verse 16, 17, 18 zu Tage. V. 17, selbst eine Kundgebung extrem judaistischen Charakters, ist in einen, wenn auch nicht extrem, antijudaistischen Zusammenhang eingesprengt: zuerst zeitlich beschränkte, schon abgelaufene Gültigkeit des Gesetzes (16); dann Anerkennung unbedingter Gültigkeit für alle Zeit bis zum kleinsten Buchstaben (17); und schließlich wieder Antiquierung des Gesetzes im einzelnen Fall durch Vertiefung seiner Forderungen (18). Infolgedessen bleibt an dem Gesamtertrag von 16, 17, 18 trotz aller Künste der Exegese ein logisch wie psychologisch kaum erträglicher Doppelsinn des Begriffes νόμος und seines Schicksals haften. Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten hat man mancherlei Auswege gesucht. Zwar ist meines Wissens der Versuch noch nicht gemacht worden, 17 für ein Glossem im Lucastext zu erklären; dafür aber ist um so nachdrücklicher betont worden, daß 16—18 eine überaus künstliche Kompilation des Lc sei,[1] deren Sinn in verschiedener Weise gedeutet worden ist. Indessen erscheint noch ein anderer Weg geeignet, die Beziehungen der drei Verse zu einander aufzuhellen und zugleich einen befriedigenderen Einblick in die Entstehung des ganzen Kapitels zu gewähren.

## I.

Scheiden wir zunächst 17 aus dem Texte aus, so ergibt sich allerdings zwischen 16 und 18 ein verständlicher Zusammenhang; das Thema dieser Verse ist dann die Ablösung des Gesetzes durch die Predigt des Evangeliums und die Anwendung dieser Tatsache auf das einzelne Beispiel der Ehescheidung. Doch genügt dies eine Moment keineswegs, um die Beseitigung aus dem uns vorliegenden Text des Lc zu recht-

[1] Holtzmann, Handk. IV, 88.

fertigen. Die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissenen Verse können nachträglich aber schon vor Lc zu allerdings anfechtbarem Zusammenhange zusammengesetzt sein. Auch kann Lc, wie tatsächlich angenommen wird,[1] sich die Stelle in seinem Sinn zurechtgelegt und einen Zusammenhang hineingedeutet haben. Andrerseits kommt es uns darauf an, über Lc hinaus eine ursprünglichere Gestaltung des Textes zu erreichen, zu der 17 möglicherweise im Verhältnis eines spätern Einschubs, sei es durch den Evangelisten oder sonstwen, stände. Denn nur so können wir ein Urteil darüber gewinnen, mit welchem Material und in welcher Weise Lc das 16. Kap. gestaltet hat. Für diesen Zweck stehen uns zunächst außerhalb der fraglichen Stelle liegende Argumente zu Gebote; wir müssen auch darauf eingehn, um für die weitere Untersuchung eine sichere Basis zu haben.

Wenn gezeigt werden kann, daß die Parallelstelle Mt 5, 18 (19) ebenfalls als ein späterer Einschub in einen geschlossenen Text anzusehen ist, so liegt darin ein starker Hinweis auf eine analoge Beurteilung der Lucasstelle. In der Tat hat sich in zahlreichen Untersuchungen immer mehr die Überzeugung von der Stichhaltigkeit der genannten Voraussetzung befestigt. Eine Wiederaufnahme dieses Gegenstandes hat daher nur den Zweck, den alten Argumenten ein neues oder doch weniger beachtetes hinzuzufügen.

Beläßt man nämlich 5, 18. 19 im Texte des Mt, so ist in der Gesetzesfrage ein doppelter Standpunkt unterscheidbar: einmal der Standpunkt buchstäblich genauer Gesetzeserfüllung (πληρῶσαι im Sinne schlechthiniger Ausführung), mit dem nach Maßgabe von 18 und 19 der Standpunkt Jesu und seiner Jünger identisch ist, bezw. werden soll; und zweitens der Standpunkt der Pharisäer, die nach Maßgabe von 20 hinter den Anforderungen, die Jesus an seine Jünger stellt, also hinter den Anforderungen des Gesetzes selbst zurückbleiben. Das πλέον περισσεύειν 20 ist dann ein rein formal gesteigerter Komparativ.[2] Anders bei Ausschluß von 18 und 19, der, in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Wirklichkeit, auf einen dreifachen Standpunkt hinweist: erstens Standpunkt des Gesetzes selbst; zweitens formale Weiterbildung des Gesetzes durch die Pharisäer; und drittens sittliche Vertiefung des Gesetzes durch Jesus und seine Nachfolger. Der Begriff des περισσεύειν ist ebensowohl von den Pharisäern als von den Reichsgenossen in ihrem Verhältnis

[1] a. a. O., S. 88f.
[2] Holtzmann, Handk. III, S. 18.

zum Gesetz gesagt; er bedeutet bei beiden eine Weiterbildung des Gesetzes. Das πλέον dagegen bedeutet das Mehr, das die Jünger vor den Pharisäern in der Weiterbildung des Gesetzes aufzuweisen haben, nicht im Sinne des stärkern Gegensatzes zum Gesetz, sondern der religiös-sittlichen Vertiefung gegenüber der im Äußerlichen stecken bleibenden kasuistischen Weiterbildung durch die Pharisäer. Erst auf diese Weise kommt das πλέον zu seinem vollen Recht; neben andern Argumenten ist auch dieses für die Beseitigung von 18 und 19 ausschlaggebend.[1] 18 und 19 sind der ungeschickte Zusatz eines juden-christlichen Redaktors.[2]

Zwingend aber müßte für unsern Zweck der Nachweis sein, daß das Wort von der Ewigkeit des Gesetzes im Munde Jesu ungeschichtlich ist; damit wäre ja unmittelbar sein Eintrag in einen mündlich oder literarisch fixierten Zusammenhang gegeben. Allein es fehlt viel, daß diese Überzeugung sich durchgesetzt hätte.[3] Man erhält allerdings von allen Versuchen, das schroffe Wort mit der sonstigen Stellung Jesu zum Gesetz in Einklang zu bringen, den Eindruck gezwungener Abfindung mit einer gegebenen Tatsache, nicht aber freier und froher Überzeugung. Mit Recht hat Holtzmann alle Deutungen, die den Spruch nicht als eine extrem judaistische Kundgebung gelten lassen wollen, zurückgewiesen.[4] Dann aber gilt es auch, nicht, wie vielfach geschieht, den unüberbrückbaren Widerspruch zwischen diesem und andern Aussprüchen Jesu durch den Hinweis auf die Selbstwidersprüche großer Persönlichkeiten zu verdecken, sondern ihn durch Vergegenwärtigung seiner Konsequenzen, namentlich aber durch die Erwägung sich anschaulich zu machen, daß eine solche Wandelbarkeit der eigenen Stellung jede nachhaltige Einwirkung auf andere sofort in Frage stellt. Wenn Jesus nicht etwa zu Anfang und Ende einer langen Entwicklung, sondern in rascher Folge sowohl sklavischen Respekt vor dem Buchstaben des Gesetzes als auch freieste Handhabung der gesetzlichen Vorschriften betätigen und lehren konnte, dann bedarf es wahrlich nicht einer dogmengeschichtlichen Begründung für den Verständnismangel der Jünger. Aber auch hiervon abgesehen ist an die Möglichkeit eines solchen Wortes nicht zu denken; vom psychologischen Standpunkt nicht, denn jeder andere Widerspruch erscheint möglich, nur dieser eine nicht, weil an dem einen Pol desselben, der sklavischen Verehrung des Buchstabens, jede geistige Bewegungsfreiheit

[1] Vgl. Bassermann, De loco Matthaei capitis V, 17—20 commentatio, S. 35.
[2] Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung, S. 22f.
[3] Holtzmann, Neutestamentl. Theologie I, 157.
[4] Ntl. Theol. I, S. 152 und 155; trifft auch die Deutung von Merx.

endet; vom sittlichen Standpunkt nicht, denn welche Herausforderung konnte für Jesus stark genug sein,[1] aus der unbewußt im Innern gehegten Einheit treuester Gesetzesverehrung und stärksten Dranges nach seiner sittlichen Vertiefung den ersten Bestandteil auszusondern und ihn durch Beimischung fremder Elemente in eine schroffe Form zu bringen, die das Widerspiel aller sittlichen Selbstbestimmung war? Neben den andern Zeugnissen der evangelischen Geschichte kann das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzesbuchstabens nicht als geschichtlich gelten.

Auf Grund solcher Tatsachen erhält natürlich der Zusammenhang zwischen Lc 16, 16 und 18 eine andere Bedeutung: sofern es sich um die Gewinnung einer ursprünglicheren Textgestaltung handelt, haben wir das Recht, Lc 16, 17 zu eliminieren, 16 und 18 aber als eine originale Verbindung anzusehen. Eine gute Kontrolle für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 16 und 18 bietet folgender Umstand. Es liegt auf der Hand, daß in dem uns vorliegenden Lucastext zwischen 16 und 17 einerseits und dem Gleichnis 19—31 eine durch 29—31 vermittelte inhaltliche Beziehung besteht, die der Evangelist, wie später gezeigt werden soll, auch durch lokale Verbindung beider Stücke zum Ausdruck gebracht hat. Diese vom Evangelisten absichtlich geschaffene Verbindung wird jedoch durch das Einzelbeispiel 18 gestört, und zwar umsomehr, als die formale Verbindung zwischen dem Voraufgehenden und 19—31 ohnehin locker genug ist. Diese lokale, wenn auch auf engem Raume verbleibende Sprengung des Zusammenhangs läßt sich kaum anders, als durch originalen Zusammenhang zwischen 16 (bezw. später 17) und 18 erklären, den der Evangelist nicht zerreißen wollte oder konnte.[2]

Damit in Widerspruch steht die Ansicht, daß 16, anders als 18, von Lc aus der Perikope von Jesu Zeugnis über den Täufer Lc 7, 24—35 = Mt 11, 12—19 herausgenommen sei. Diese Ansicht kann nur auf den Nachweis gegründet werden, daß einerseits für den Spruch ein brauchbarer Zusammenhang sonst nirgend aufzufinden ist, was durch die obigen Ausführungen widerlegt ist: und andrerseits müßte gerade aus dem Vorhandensein des Spruches bei Mt ein besserer Zusammenhang der Perikope erhellen, als bei Lc, wo der Spruch fehlt. Hier weisen aber beide Gestaltungen der Perikopen den gleichen Mangel auf. Denn ebenso wie Lc 7, 29—30 ist auch Mt 11, 12—15 in einen schon bestehenden Zusammenhang eingeschoben. Schon die offenbare Umstellung von 12

[1] Vgl. dazu Holtzmann, Handk. III, S. 21 f.
[2] S. auch unten S. 253 Anm.

und 13 ist verdächtig;[1] sie ist wahrscheinlich nur erfolgt, um den Anschluß an 11, d. h. ad voces Ιωάννης und βασιλεία τῶν οὐρανῶν äußerlich sichtbarer zu gestalten; freilich wird dadurch die Stelle noch weniger übersichtlich. Daß auch 14, wenn es auch in die Perikope hineingehört, in schlecht motiviertem Zusammenhang steht, hat Wernle[2] mit Recht hervorgehoben. Dagegen schließen sich 11 und 16 zu festem Zusammenhang, wie auf der andern Seite Lc 28 und 31, aneinander an. Mt hat also von 12—15 den Zusammenhang der Quelle verlassen und einige Sprüche anderer Herkunft (12 und 13) in die Perikope aufgenommen. So erklärt sich auch deshalb Lc an gleicher Stelle wie Mt, aber mit anderm Material einen Einschub vorgenommen hat. Richtiger als Lc 16, 16—18 hätte daher Simons Lc 7, 29—30 als Beweisstelle dafür anführen können, daß Lc den Matthäustext gekannt und — hier freilich in negativer Weise — benützt hat.[3] Wenn nämlich Mt vv. 12 und 13 in die Johannesperikope eingeschoben hat, so ist er dabei seiner auch bei den Markusstücken beobachteten Gewohnheit gefolgt.[4] Lc aber hat aus der Tatsache des Einschubs an sich Anlaß zu einem anderen Einschub genommen, der ihm passender dünkte als der des Mt, zumal er ihn nicht zur Auflösung eines gegebenen Zusammenhangs zwang, wie das bei Mt der Fall ist. Auch Lc ist dabei seiner Gewohnheit treu geblieben.[5] Der Matthäustext gibt uns nicht das Recht, den Spruch von der Ablösung des Gesetzes als ursprünglichen Bestandteil der Johannesperikope anzusehn. Auch hiernach hat es also dabei sein Bewenden, daß Lc 16, 16 und 18 von Anfang an zusammengehörten.

Zu demselben Resultate gelangen wir durch eine textkritische Vergleichung von Mt 11, 13 und Lc 16, 16a. Merx (das Evangelium des Matthäus, S. 190f.) sieht nämlich die Worte καὶ ὁ νόμος in der Matthäusstelle mit Recht als Interpolation an. Indessen ist hieraus nicht zu schließen, daß Mt in dem bloßen οἱ προφῆται das Ursprüngliche erhalten habe. Vielmehr muß der νόμος seinen Platz schon in der Vorlage des Lc gehabt haben, da anders die Aufeinanderfolge Lc 16, 16 (+17) + 18, auf wen sie auch zurückgehen mag, gar nicht zustande kommen konnte. War nun die Vorlage des Mt mit der des Lc identisch, so erhellt hieraus

[1] Holtzmann, Handk. I, 67.

[2] Die synoptische Frage, S. 65f.

[3] Hat der 3. Evglst den kanon. Mt benützt? S. 79f.

[4] Soltau, Unsere Evangelien, S. 53. Einen speziellen Grund für die Versetzung der Verse von ihrer ursprünglichen Stelle s. unten S. 248.

[5] Wernle, S. 65 u. 25f., von wo sich das Gesagte auch auf die Benützung der Logiaquelle übertragen läßt.

das Recht des Lc unmittelbar. Hat dagegen Lc eine spätere Redaktion der Logiasammlung benützt, so ließe sich auch für diese kein Grund ausfindig machen, der eine nachträgliche Einsetzung des νόμος in die Johannesperikope hätte veranlassen können. Namentlich nicht bei der vorauszusetzenden gesetzesfreundlichen Tendenz der Lucaslogia (s. u. S. 249). Ein nomistischer Ausgleich, wie er durch Lc 16, 17 repräsentiert ist, fehlt hier; dazu kommt die Schwierigkeit des Zusammenhangs, in den der Zusatz gar nicht hineinpaßt. Die Erwähnung des Gesetzes hat also Mt nur mit Rücksicht auf den Zusammenhang aufgegeben, während es von vornherein in den Spruch hineingehörte. Auch daraus folgt, daß Mt den Spruch nachträglich in die Johannesperikope herübergenommen, Lc aber den ursprünglichen Zusammenhang bewahrt hat.

## II.

Deutlicher wird diese Tatsache noch, wenn wir uns nach dem größeren geschichtlichen Ganzen umsehen, dem Lc 16, 16 und 18 angehört haben müssen. 18 weist uns von vorn herein auf die von Mc und Mt überlieferte Pharisäerfrage nach der Ehescheidung. Es erhebt sich sonach die Frage: können beide Verse 16 und 18 in den genannten Stoff eingegliedert werden? Das muß zunächst eine Prüfung der durch Lc 16, 16 und 18 ergänzten Marcus-, bezw. Matthäusperikope lehren. Es handelt sich also um den Mc 10, 1—10a = Mt 19, 1—9a + Lc 16, 16 und 18 reproduzierten Stoff. Wenn der Situationswechsel Mc 10, 10 als historisch angesehen werden darf,[1] dann läßt sich der Inhalt der Jüngerfrage unter Berücksichtigung der ganzen Situation aus der Andeutung 10 erschließen. Die prinzipielle Stellung Jesu zum Gesetz, sowie ihre folgerichtige Anwendung auf die vorliegende Frage war im Streit mit den Pharisäern noch nicht auf den entscheidenden Ausdruck gebracht, vielmehr unter Hinweis auf den Kompromißcharakter der von den Pharisäern angeführten mosaischen Bestimmungen vermieden worden, eine

[1] Wäre man auch mit den Ergebnissen der Wredeschen Schrift (das Messiasgeheimnis) im ganzen einverstanden, so wird man doch im vorliegenden Falle mit gutem Grunde bezweifeln dürfen, ob hier mit Wrede (S. 136) eine bloße Manier des Mk anzuerkennen ist. Offenbar ist W. zu dieser Auffassung durch einen über die richtigen Grenzen hinausgehenden Systemzwang getrieben worden. Denn an sich ist der Zug im vorliegenden Falle sogar wohl motiviert. Wollte man dagegen die rücksichtslose Durchführung des Wredeschen Prinzips billigen, so würde der Fall eintreten, daß auch historische Züge, die mit unhistorischen Zutaten eine gewisse Ähnlichkeit haben, dem System zum Opfer fallen müßten. Eine Gewißheit nach der einen oder andern Seite gibt es auch nach Wredes Ausführungen in diesem Falle nicht.

Wendung, durch die der versucherischen Absicht der Pharisäerfrage begegnet wurde.[1] Diese Rücksicht fällt jetzt weg, und Jesus gibt den Jüngern in Gestalt eines historischen Überblicks die verlangte Aufklärung über die Gültigkeit von Gesetz und Propheten und ihr Verhältnis zur Predigt vom Reiche Gottes; das Ergebnis wendet er dann auf die mit den Pharisäern verhandelte Frage an.

Somit bringt Lc 16, 16 und 18, als Antwort Jesu an die Jünger aufgefaßt, den Doppelcharakter des mit den Pharisäern verhandelten Themas, seine prinzipielle Seite und seine spezielle Anwendung, zum vollen Ausdruck, während im Streite mit den Pharisäern die erstere naturgemäß zurückgetreten war.[1] Hierdurch erweist sich Lc 16, 16 und 18 als eine wohlmotivierte Fortsetzung von Mc 10, 1—10a. Namentlich aber wird durch diese Kombination das jubelnde Wort Lc 16, 16 καὶ πᾶς βιάζεται εἰς αὐτὴν erst in einen anschaulichen Zusammenhang gerückt; es erhält durch Mc 10, 1 καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν ein treffliche Motivierung. Ob die 1a angegebenen äußeren Umstände die Erwähnung des Johannes mitveranlaßt haben, wird man natürlich nicht zu entscheiden wagen. An der sachlichen Einheit beider Stücke läßt sich nicht zweifeln.

Hieraus ergibt sich unmittelbar: bei Mc ist der Spruch von der Ablösung des Gesetzes durch die Predigt vom Gottesreiche in der Ehescheidungsperikope ausgelassen worden, eine Tatsache, die sich leicht durch die dem Praktischen zugewandte Berichterstattung des Petrus erklären läßt; bei Mt wurde dies gleichfalls der Anlaß zum Ausfall des Spruches, zumal er ad voces „Johannes" und „Himmelreich" v. 11, 11 orientiert war. Da Lc 16, 16 = Mt 11, 12, 13 nur in der Spruchsammlung überliefert ist, so folgt ferner, daß die Spruchsammlung von der Ehescheidungsperikope nur die Schlußsprüche von der Ablösung des Gesetzes durch die Reichspredigt und von der Unauflösbarkeit der Ehe, offenbar mit Kunde von ihrer Zusammengehörigkeit, beibehalten hat. Welcher Grund, insonderheit, ob der von Wernle angegebene[2] den Ausfall der andern Sprüche veranlaßt hat, läßt sich nicht angeben. Zwischen beiden Sprüchen hat nun die von Lc benützte Redaktion der Herrensprüche noch das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzes eingeschoben, offenbar als ein von nomistischem Standpunkt gemachter Vorbehalt, als eine „Randbemerkung", die, einmal in den Text aufgenommen, die Funktion übernahm, zu zeigen, daß das Gesetz auch neben den neuen Normen des Gottesreiches seine unvergängliche

[1] Holtzmann, Handk. I, S. 88.
[2] S. 225.

Bedeutung bewahre.[1] Und andrerseits ist im Eingang von 18 in der vorlucanischen Gestalt des Textes vielleicht ein ursprüngliches λέγω δὲ ὑμῖν ausgefallen, das, wie auch in der Parallelstelle Mt 19, 9 die wesentliche und zusammenfassende Folgerung einer vorausgegangenen Erörterung einleitet. An der letztgenannten Stelle könnte diese den Worten Jesu vorgesetzte Eingangsformel ebensogut durch die Formulierung der Logiaschrift (so auch 5, 32[2]) veranlaßt, als nach Mk 10, 10a umgebildet sein.

Lc 16, 16—18 hat also dem Evangelisten in dieser Komposition schon vorgelegen. Nachdem wir schon früher die Ansicht, daß 16 aus der Johannesperikope von Lc entnommen sei, als unhaltbar dargelegt haben, haben wir nunmehr noch die Ansicht, wonach die ganze Stelle 16—18 eine Kompilation des Lc ist, auf exegetischer Grundlage zu prüfen. Es wird sich zeigen, daß auch diese Ansicht keinen stichhaltigen Einwand gegen die unveränderte Übernahme der Stelle durch Lc enthält. Daß die von Holtzmann im Sinne des Lc gegebene Deutung zutreffend ist,[3] sei nicht bestritten. Aber etwas anderes ist es, auf lediglich exegetischem Wege einem gegebenen Zusammenhang ein Verständnis abzugewinnen, — und dieser Fall lag nach der in diesem Aufsatz vertretenen Ansicht bei Lc vor — etwas anderes durch eigene Kompilation einen derartigen Zusammenhang zu schaffen, daß ein bestimmter Gedanke aus ihm herausspringt. Dort muß auch das minder Augenscheinliche genügen, hier dagegen darf man erwarten, einen dem Gedanken einigermaßen adäquaten Ausdruck zu finden. Demnach ist es auffällig, weshalb Lc den ihm vorschwebenden Begriff des νόμος nicht durch einen Zusatz, etwa Χριστοῦ nach Gal 6, 2 verdeutlicht hat. V. 16 ist von dem altest. νόμος die Rede, und dieser Begriff ist durch den Zusatz προφῆται psychologisch und historisch so begrenzt, daß der durch nichts gekenn-

---

[1] Dieser nomistische Standpunkt der dem Lc vorliegenden Redaktion tritt mehrfach hervor, so namentlich in dem Zusatz 16, (27) 29—31 und 17, 14; andererseits sind daselbst solche Stellen beseitigt, die geeignet erscheinen, die Autorität des Gesetzes durch die Hervorhebung und Gegenüberstellung anderer Normen (so in den Antithesen der Bergpredigt) oder durch die Aufdeckung innerer Widersprüche (so Mt 12, 5, 6) zu schwächen; ferner wird Lc 16, 16 durch 17 neutralisiert. Diese Auswahl und Redaktion wird als Werk des Heidenchristen Lc allein nicht verständlich.

[2] Ob freilich das mit leichter Änderung des Sinnes gebrauchte ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν der Bergpredigt überall schon an den Stellen zu lesen war, wo wir es heute in der Bergpredigt lesen, ist zweifelhaft; vgl. dazu die Bemerkung Holtzmanns, Handk. III, S. 29 zu v. 5, 42. Desto sicherer 44, wie Lc 6, 27 beweist, und 32. Von solchen Stellen aus ist es zu rhetorischen Zwecken von Mt verallgemeinert worden.

[3] Holtzmann, Handk. IV, S. 88f.

zeichnete Übergang zu der neuen Bedeutung des νόμος stilistisch unerträglich erscheint, zumal wenn von beiden Begriffen Gegensätzliches ausgesagt wird.[1] Das wäre bei so einfacher Sachlage selbst bei einem ganz ungewandten Stilisten zu verwundern. Daher hat denn auch Marcion, zugleich in dogmatischem Interesse, den Anstoß durch die Korrektur τῶν λόγων μου beseitigt. Auf den kanonischen Charakter des Wortes aber als ein Hemmnis für die Textveränderung dürfen wir uns unter der gemachten Voraussetzung am allerwenigsten berufen. Wenn wir dem Evangelisten die Freiheit zugestehen, den von ihm vorgefundenen Zusammenhang durch einen neuen zu ersetzen, ja sogar dadurch den einzelnen Bestandteilen bewußt einen neuen Sinn abzugewinnen, so können wir auch nicht von ihm erwarten, daß er mit Rücksicht auf das kanonische Ansehen des Spruches sich eines verdeutlichenden Zusatzes enthalten haben würde.

## III.

Nur die als notwendig erwiesene Voraussetzung, daß Lc die vv. 16, 16—18 als unauflösliches Bruchstück und zwar in der Nähe des Gleichnisses 1—9 vorgefunden hat, läßt auch eine befriedigende Erklärung für ihr Vorhandensein an ihrem gegenwärtigen Platze, sowie überhaupt für die komplizierte Komposition des 16. Kap. zu. An sich wäre ja denkbar, daß hier, wie sonst, einzelne Verse, die dem Evangelisten von der Quelle ohne besondere Einrahmung überliefert waren, von ihm nach eigener Vermutung versetzt worden wären, um sie irgendwie an den von ihm gesponnenen Faden der Erzählung anknüpfen zu können. Aber damit wird die höchst umständliche Konstruktion, die „als schwerfällig erbaute Brücke"[2] das Gleichnis 1—9 (13) mit dem Gleichnis 19—31 verbindet, noch gar nicht verständlich. Lc begnügt sich sonst damit, durch kurze Situationsangaben von einem Abschnitt zum andern überzuleiten. 14 und 15 allein hätten diesem Zwecke in kürzerer und wirksamerer Weise gedient. Ferner steht zwar 16, 17 zu 29—31 in inhaltlicher Beziehung; aber auch diese nur dürftige Unterstützung des gedachten Zweckes kann Lc kaum auf den Gedanken gebracht haben, 16—18 hierher zu ziehen; 18 bleibt ja doch außer aller Beziehung. Auch dann dürfte man das

---

[1] Anders läge die Sache noch, wenn angenommen werden dürfte, daß Lc gar keine Vorstellung mehr von dem altest. νόμος gehabt hätte. Daß unter solchen Voraussetzungen auch sich Widersprechendes von Spätern zusammengefügt wird, bedarf keiner Erwähnung. Ebenso fält die Schwierigkeit bei der Quelle fort, da es sich hier v. 17 um einen tendenziösen Einschub, nicht aber um eine organische Eingliederung handelt.

[2] Holtzmann, Handk. IV, S. 87.

überaus Künstliche und dabei doch so wenig Wirksame dieser Komposition nicht verkennen, wenn sie „gelegentlich dem selbständigen Zwecke diente, das Nötige über den Begriff des νόμος und seine bleibende Bedeutung zu sagen.“[1] Eher war sie dann nach 31 zu erwarten.

Noch unwahrscheinlicher wird eine erst von Lc bewirkte Einfügung von 16—18 an dieser Stelle, wenn, wie es allgemeine Ansicht ist, diese Verse erst von Lc zusammengestellt worden sind. Nur die wirkliche oder wenigstens vom schriftstellerischen Standpunkt des Lc zu bewertende Trefflichkeit des Baumaterials zu dieser Brücke ließe das Zusammenlesen und Herbeischaffen an diese Stelle erklärlich erscheinen. Überdies ist für 16 schon oben die Unmöglichkeit, die Johannesperikope als Fundort anzusehn, nachgewiesen; wo ferner 17 und 18 gestanden haben sollen, wäre schwerlich anzugeben. Auch auf die exegetischen Schwierigkeiten ist schon hingewiesen.

In Wirklichkeit handelt es sich um hier schon vorhandenes Material, das nicht nach dem eigenen Entschluß des Lc herbeigeschafft wurde, sondern, weil es nicht weggeräumt werden konnte, so gut oder so schlecht es ging, in den Zusammenhang eingefügt werden mußte. Und zwar ist wahrscheinlich, daß das Gleichnis 19—31 erst durch Lc aus der Nähe des Gleichnisses 18, 10—14 an seine jetzige Stelle, d. h. an den Schluß des jetzigen 16. Kap., gebracht worden ist. Denn wenn das Gleichnis schon in der Logiaquelle an dieser Stelle gestanden hätte, so wäre nicht abzusehn, aus welchem Grunde die Quelle die beiden Gleichnisse nicht unmittelbar neben einander gestellt, sondern durch 16—18 getrennt hätte. Ein Anlaß zu dieser Umstellung von 19—31 ist wohl denkbar. Wenn nämlich B. Weiß richtig vermutet,[3] so bildete das Gleichnis 1—9 mit einem andern, das in den Reflexionen des Evangelisten 10—13 (14) seine Spuren hinterlassen hat und sich jetzt als selbständige Perikope 19, 12—27 vorfindet, ein Paar. In einer Art Austausch scheint nun auch 16, 19—31[2] von seinem ursprünglichen Standort wegen seiner Beziehungen zu 1—9 und 16—17 von Lc hierher versetzt worden zu sein. Jedenfalls zeigt sich eine Nachwirkung des Austausches darin, daß die beiden in Kap. 16 vereinigten Gleichnisse mit Hilfe der ihnen

[1] Holtzmann, Handk. IV, S. 88.

[2] Der Zuwachs 27—31 ist in der Quelle offenbar durch die Erinnerung an die Gruppe Lc 1—9 + Lc 16—17 veranlaßt, wo verwandte Themata in derselben Reihenfolge behandelt werden. Sachlich veranlaßt wurde die Kombination von 19—26 mit 27—31 durch die nomistische Tendenz der Quelle.

[3] Leider war ich nicht in der Lage, das Buch von Weiß selbst einzusehn; die Bezugnahme ist durch Holtzmann, Jahrbb. für prot. Theol. 1878, S. 557, vermittelt.

ursprünglich benachbarten eigentümliche Ergänzungen erfahren haben. So hat das Gleichnis 1—9 in der Ausführung des Grundgedankens von 19, 12—27 einen Epilog (16, 10—13), und das Gleichnis 16, 19—31 in dem Grundgedanken von 18, 10—14 einen Prolog (16, 15) erhalten;[1] wenn wir von dem Bestreben, 16, 1—9 tunlichst umzudeuten, absehen, alles zu dem Zweck, die durch das Mittelstück 16—18 bewirkte Trennung beider Gleichnisse möglichst zu neutralisieren.

Gleichwohl ist es den Bemühungen des Lc nur in geringem Maße gelungen, die spröde Isolierung von 16—18 zu überwinden, und er hat diese Aufgabe auch nur deshalb zu lösen unternommen, weil sich ihm der Ursprung und die wahre Bedeutung dieser aus dem Zusammenhang gerissenen Verse verbarg, wenn er auch den Zusammenhang von 16 (17) mit 18 beachtete. Durch seine redaktionellen Umänderungen sind zwar inhaltliche, durch das ganze Kap. gehende Beziehungen des Gleichnisses 19—31 zu 1—13 (Verwendung des Reichtums) und zu 16—17 (Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes) hergestellt. Aber die letztgenannte Beziehung tritt erst 27 in Sicht, was um so störender wirkt, als der formale Zusammenhang einzig durch das weiterführende δέ v. 19 hergestellt ist. Zwischen 1—13 und 16—18 fehlt aber auch hiernach noch jedes Band. Der Einschub 14—15 hilft auch nicht weiter; er stellt zwar eine neue künstliche Gedankenverbindung zwischen beiden Gleichnissen her, 16—18 aber erscheint nach wie vor als ein nach rückwärts ganz fremdartiges und nach vorwärts nur notdürftig assimiliertes Element in fremder Umgebung. Nur die äußerliche Verschnürung verhindert ein völliges Herausfallen dieser Verse aus dem vom Evangelisten geschaffenen Zusammenhang. Nicht also, wie Wernle sagt, die Verlegenheit, so heterogene Verse zusammenzudenken, merkt man Lc an, sondern die, ein sich aufdrängendes, aber unbequemes Material in den Zusammenhang hineinzuarbeiten. Lc hätte sich kaum ungeeignetere Verse zur Verbindung der beiden Gleichnisse auswählen können.

## IV.

Lc 16, 16—18 ist, um das Gesagte zusammenzufassen und einige weitere Folgerungen zu ziehen, als schwer einzufügendes Bruchstück nicht vom Evangelisten an seine jetzige Stelle verbracht worden, sondern es hat diesen Platz schon in der Spruchsammlung behauptet. Es war also dort die Reihenfolge vorhanden: Gleichnisse vom klugen

[1] Vgl. Holtzmann, Handk. IV zu den betreffenden Stellen.

und vom gerechten Haushalter; dann folgten einzelne Sprüche, mit 16, 16 beginnend und bis 17, 10 sich fortsetzend. Man wird in diesen Sprüchen von 16, 18 an — 16 (17) bildet eine Art Einleitung — einen gewissen Zusammenhang, der freilich durch andere Bestandteile unterbrochen erscheint, nicht verkennen dürfen: 18 Verhalten gegen das Weib in der Ehe;[1] 17, 2 gegen die Kinder; 3 und 4 gegen den Bruder. Durch das Fehlen der Ehescheidungsperikope wurde der Verfasser der Logiaschrift von selbst dazu geführt, die Schlußsprüche der Perikope an die Spitze einer Reihe von Mahnsprüchen zu stellen, die in der Jüngerrede vereinigt waren. Darin bildete also die Gruppe, die sich auf die sittlichen Pflichten gegen die uns zunächst Stehenden bezog, den Anfang. Die Ärgernissprüche sind dabei von allen Synoptikern an den Spruch von den Kleinen wegen des gemeinsamen Begriffes des σκάνδαλον herangezogen worden.[2] In der zweiten Gruppe, wie sie durch die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme repräsentiert ist, mochte von den Pflichten gegen die in den Augen der Welt Mißachteten und Verlorenen[3] gehandelt werden.

---

[1] Die Trennung von 16, 18 und 17, 1 ff. durch 16, 19—31 kann nicht auffallen, da dort die Beziehung zum Gesetz klar, hier aber nur 17, 3, 4 vorhanden, und überdies wohl Lc nicht bekannt war.

[2] Wernle, S. 67, nimmt den entgegengesetzten Vorgang an.

[3] Holtzmann, Handk. III, 79.

---

[Abgeschlossen am 27. Juli 1903.]

# Neue Lesarten zu den Evangelien.

Von **Eberhard Nestle** in Maulbronn.

## I.

Einer der Mitarbeiter von Soden's an der neuen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments hat vor kurzem den Text der Pariser Evangelienhandschrift veröffentlicht, die J. P. P. Martin 1884 in seiner „Description technique des manuscrits grecs relatifs au NT. conservés dans les Bibliothèques de Paris" S. 91—94 beschrieb, indem er von ihr sagte: „S'il avait été connu, il serait certainement célèbre. Il est digne des éloges que Griesbach prodigue au Regius."[1] Der Regius (L) ist bekanntlich die Handschrift, aus welcher der kürzere (doppelte) Markusschluß zuerst bekannt wurde; und diese Handschrift hat ihn auch, ist aber trotz dem Hinweis von Martin nirgends genannt worden, selbst von Zahn nicht, der GK. II, 922 eine andre Stelle von Martin's Description in diesem Zusammenhang zitiert. Gregory zählt sie als 579, Scrivener-Martin als 743, in dem System von Soden führt sie die Bezeichnung ε 376 und ist dadurch als eine dem 13. Jahrhundert angehörige Evangelienhandschrift gekennzeichnet. Früher hätte man gesagt: was kann eine so junge Handschrift Gutes enthalten? Heute haben wir gelernt, daß das Alter einer Handschrift nicht alles ausmacht. Ihr Herausgeber sieht in ihr den Vertreter eines alten Unzialkodex des Bℵ-Textes. Ob er damit recht hat, soll hier nicht untersucht werden. Es handelt sich hier darum, den Lesern etwas anderes vor Augen zu führen.

In den Zeiten von Mill, als man die Zahl der neutestamentlichen Varianten auf 30000 schätzte, staunte und erschrak man ob ihrer Menge. Heute sind vielleicht 5mal soviel gebucht, weit mehr als das Neue Testament Worte hat. Wir erschrecken nicht mehr darüber, aber erstaunen dürfen wir noch, wenn sich herausstellt, daß jede neue Handschrift, die bekannt wird, zu der Zahl der bisher gebuchten Lesarten neue hinzufügt.

[1] Alfred Schmidtke, Die Evangelien eines alten Unzialkodex (Bℵ-Text) nach einer Abschrift des dreizehnten Jahrhunderts herausgegeben. Leipzig, Hinrichs 1903.

Ja selbst längst bekannte und berühmte Handschriften werfen bei genauerer Untersuchung noch einen Ertrag ab. Man vergleiche die Liste aus dem Codex Bezae, die ich in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1895) 157—166 veröffentlichte und in meinem NT Gr. Supplementum S. 66 ergänzte.

Es ist natürlich, daß man die Zahl der Varianten ins ungemessene steigern kann, wenn man jeden Schreibfehler einer besonders liederlich geschriebenen Handschrift als Variante buchen wollte. Die Handschrift, um die es sich hier handelt, ist allerdings teilweise schlecht geschrieben, aber von diesen Dingen ist im folgenden ganz abgesehen. Und trotzdem lieferte eine rasche Vergleichung allein zum dritten Evangelium über 130 Varianten, die bei Tischendorf noch nicht zu finden sind. Ich weiß nicht, ob auch nur eine derselben Aussicht hat, künftig in den Text aufgenommen zu werden, aber eine ganze Reihe derselben verdient wenigstens in den Apparaten und den Kommentaren Beachtung, und weil man nicht jedem Erklärer zumuten kann, Schmidtke's Ausgabe der Handschrift auf diesen Punkt hin selbst durchzuarbeiten, so will ich das Neue, was aus seinem Text zu lernen ist, hier zusammenstellen, indem ich nur an einigen Beispielen zeige, welches Interesse an einzelne dieser Lesarten sich knüpft.

In meinen Philologica sacra hatte ich zu Mk 13, 34 die Frage aufgeworfen, ob bei dem Türhüter, der von den übrigen Sklaven unterschieden wird, nicht an Petrus gedacht werden dürfe oder müsse. Diese Frage wird hinfällig, wenn die Pariser Handschrift recht hätte, die mit Änderung eines einzigen Buchstabens aus dem Türhüter eine Türhüterin macht. Es ist das wohl unter dem Einfluß des Johannesevangeliums geschehen; aber auch so liefert diese Lesart einen interessanten Beleg zu der unlängst in einer Zeitschrift erörterten Frage über den Umfang des Vorkommens weiblicher Dienstboten im Orient; ja sie könnte sogar in der modernen Frauenfrage verwendet werden, daß Jesus auch den Frauen ihre Aufgabe in der Kirche angewiesen habe. In demselben Kapitel heißt es V. 12 bisher in allen Zeugen nur, die Kinder werden sich erheben gegen die Eltern, und wenn man den Zusammenhang nicht scharf nimmt, kann dies allgemein dahin verstanden werden, daß die wachsende Unbotmäßigkeit der Jugend ein Zeichen des nahenden Endes sei. Einzig unsere Handschrift ergänzt dies durch den Zusatz „und die Eltern wider die Kinder“, und wenn man bedenkt, daß bei religiösen Krisen das Unrecht nicht immer auf Seiten der Jugend ist, die sich einer neuen Bewegung zuwendet, während die Alten aus über-

17. 8. 1903.

triebenem Konservatismus sie verfolgen, so ist diese Lesart doch mindestens recht anregend.

Dogmatisch lehrreich ist, daß der Hauptmann unterm Kreuz nicht bezeugt daß dieser Mensch ein Gottessohn gewesen, sondern daß er es ist (ϵϲτιν). Sprachlich beachtenswert ist 5, 42 παραχρῆμα ἠγέρθη statt εὐθυς ανεϲτη. Das Adverb παραχρημα kommt im ganzen Matthäus nur in der Erzählung vom verdorrten Feigenbaum vor — weist dies auf einen besondern Ursprung derselben? — nie bei Marcus, überaus häufig bei Lucas.

Doch ich will den Raum dieser Zeitschrift nicht weiter in Anspruch nehmen, auch nicht auf andere sonst bemerkenswerte Eigentümlichkeiten dieser Handschrift hinweisen; ich stelle nur die Lesarten zusammen, die bei Tischendorf noch von gar keiner griechischen Handschrift bezeugt sind, und zwar zunächst nur zum Marcus-Evangelium.

Mk 1, 27 ἐθαυμάϲθηϲαν 32 προϲέφερον 44 ἃ] ὃ 2, 12 — ὅτι[1] 13 ὄχλοϲ] λαόϲ 15 ἰδοὺ πολλοί 26 τοῖϲ ἀρχιερεῦϲιν μόνοιϲ 3, 7. 8 Ἰδουμαίαϲ . . . Ἰουδαίαϲ 14 κηρυϲϲ. καὶ λέγειν 17 βροντῆϲ υἱοί 27 εἰϲελθεῖν καί 28 ἀμήν, ἀμήν (ebenso 6, 11; 9, 1.) 4, 10 — ὅτε 16. 17. ἀκουϲ. μετὰ χαρᾶϲ δεχ. τὸν λόγον (οὐκ ἐχ. δὲ) 24 ἀντιμετρηθήϲεται 26 ἐπὶ τὴν γῆν 40 ὀλιγόπιϲτοι 5, 13 ἀκαθ. ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου 18 βαίνοντοϲ 29 ἰάθη 34 ἴϲθι] ἔϲῃ 39 θορυβ. κλαίοντεϲ 42 παραχρῆμα ἠγέρθη 6, 3 τοῦ τέκτονοϲ υἱὸϲ καὶ ἀδ. (— καὶ τῆϲ Μαρίαϲ) 11 τὸν ὑποκάτω] ἀπὸ 12 μετανοήϲουϲιν (auch N) 14 ἠγέρθη ἀπὸ τῶν 34 ἦϲαν ἐϲκυλμένοι καὶ ἐριμμένοι ὡϲ 36 κώμαϲ ἵνα ἀγορ. 37 ἄρτουϲ διακ. δην. 41 — δύο 2° 7, 12 ποιήϲει (= -ϲειν?) 15 — ἐκπορευόμενα ἐϲτὶν 20 δὲ] γὰρ 31 — διὰ Σιδῶνοϲ 8, 1 ἔχοντοϲ 2 ϲπλαγχνιϲθεὶϲ 6 εἰϲ τὴν γῆν 19 τοὺϲ πέντε ἄρτουϲ ὅτε 25 ὀφθαλμ. τοῦ τυφλοῦ 27 — Καὶ 29 καὶ ἠρώτηϲεν α. (— αὐτὸϲ) 31 ἐγερθῆναι 33 — αὐτοῦ 9, 5 καὶ μίαν Ηλεια 18 — αὐτὸ 21 αὐτῷ ὁ δὲ εἶπεν] ἔϲτιν 22 ἀποκτείνῃ 28 ἐπηρώτουν (= Σ) 30 τιϲ αὐτὸν γνῷ 32 ἐπερωτῆϲαι αὐτὸν 37 — οὐκ ἐμὲ und ἀλλὰ 47 ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπό ϲου 50 μωρανθῇ 10, 1 ὄχλοι πολλοὶ 14 βαϲ. τῶν οὐρανῶν (ebenso 25) 21 — ἠγάπηϲεν αὐτὸν καὶ 25 — εἰϲελθεῖν 27 — παρὰ 3° 29 ἔφη αὐτοῖϲ 39 οἱ δὲ εἶπαν] λέγουϲιν — Ἰηϲοῦϲ 52 ϲέϲωκέν ϲε, πορεύου (trotz vorhergehendem ὕπαγε). 11, 6 εἴρηκεν αὐτοῖϲ 13 οὐδ. εὗρεν ἐν αὐτῇ 14 ἤκουϲαν 16 διὰ τὸ ἱερὸν 21 ἀποκριθεὶϲ (für αναμνηϲθ.) 26 — ζητεῖτε καὶ εὑρήϲετε (in dem von M und andern Hdschr. bezeugten Zusatz) 29 ἐρωτήϲω 30 τὸ βαπτ. τοῦ Ιω. 12, 2 ἵνα λάβῃ παρ' αὐτῶν τοὺϲ καρποὺϲ 16 τίνοϲ ἐπιγραφὴ αὕτη (— ἡ εἰκ. α. καὶ ἡ) 22 — καὶ 2° 23 ἔϲτιν 26 λέγει 29 Ἰηϲ. καὶ εἶπεν 36 καὶ αὐτὸϲ

[1] — = omittit; die Vergleichung ist nach meiner Ausgabe gemacht, unter steter Beiziehung von Tischendorfs octava maior.

Δαυ. 13, 5 ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς 12 γον. καὶ οἱ γονεῖς ἐπὶ τὰ τέκνα 22 σημεῖα μεγάλα 26 μετὰ δόξης καὶ δυν. πολ. 27 ἀγγ. αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης 28 γένηται ἁπαλὸς 29 ταῦτα πάντα 34 τὴν ἐξουσίαν τοῖς δούλοις αὐτοῦ | τῇ θυρωρῷ 36 εὑρήσῃ (nur „Orig.") 14, 1 ἀποκτεννῶσιν 2 ἵνα μὴ θ. γένηται ἐν τῷ λαῷ 6 ἔργον γὰρ καλὸν 9 — εἰς ὅλον τὸν κόσμον | λαληθ. καὶ ὃ ἐποιησ. αυτη 12 ἵνα φάγ.] φαγεῖν 13. 14 εἰς τὴν οἰκίαν ὅπου εἰσπορεύεται καὶ 19 καὶ ὁ ἄλλος 21 κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται 29 ἔφη] εἶπεν 30 — καὶ 35 παρελθέτω (trotz ἵνα) 40 εὑρίσκει 43 λαλοῦντος αὐτοῦ 44 λέγων ὅτι 48 αὐτοῖς ὁ Ἰης. εἶπεν 58 οἰκοδομ.] ποιήσω 60 οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί 61 καὶ ὁ Ἰης. 62 — Ἰης. 63 διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγει 65 κατέλαβον 67 ἐμβλέψας αὐτὸν (so!) | μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωρηνοῦ ἦσθα 69 ὅτι] καὶ | ἐξ αὐτῶν ἐστιν] μετ' αὐτοῦ ἦν 70 εἶ· καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ (— Γαλιλ. ει και) 72 ἐμνήσθη | τοῦ ῥήματος τοῦ Ἰησοῦ ὅτι | τρὶς ἀπαρνήσῃ με καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς 15, 1 γραμμ. τοῦ λαοῦ 5 θαυμάσαι 17 περιτίθεισιν 19 προσεκυν. αὐτὸν 21 Σιμ. τινα παραγ. Κυρην. 22 Γολγωθὰ 31 ἔλεγον μετὰ τῶν γραμματέων 34 μεγάλῃ καὶ εἶπεν 39 υἱὸς θεοῦ εστιν 16, 2 μνημείου γυναῖκες 6 Ναζωρηνόν 18 βλάψῃ αὐτοὺς | επιθήσωσιν.

## II.

Noch interessanter zum Teil als die Varianten zum 2. Evangelium sind die zu Lucas, sowohl der Zahl als der Art nach. Ihre Zahl übersteigt 330, und was ihre Art betrifft, so genügt es einige namhaft zu machen, wie 1, 34 μετέχω statt γινωσκω, 2, 4 αυτην, 48 ὁ πατηρ σου και ὁ συγγενης σου καγω 51 ηλθον; 11, 42 das eine sollte man mir tun; 16, 28 den Ort dieser Qual; 18, 12 ich verzehnte dir alles; 19, 9 da auch er ein Sohn Abrahams wurde; 19, 17 wir wissen, daß du in wenigem getreu warst; 21, 28 hebet eure Augen auf; 22, 16 bis das Reich Gottes vollendet wird (so auch der Sinaisyrer); 24, 39 ο αυτος. Sprachlich interessant ist die häufige Ersetzung der zusammengesetzten Zeitwörter durch die einfachen z. B. 6, 13; 8, 43; 9, 30; 12, 20; 13, 19; 17, 12; 22, 59. 61; 23, 20; des Aktivums durch das Medium 5, 31; 6, 21; der Einzahl durch die Mehrzahl 11, 7; 23, 18; liturgisch die häufige Einführung der Schlußformel: Wer Ohren hat zu hören, der höre (s. 15, 10). Aber ich will auch hier es den Lesern überlassen, die Liste zu prüfen, und nur eine für die Genealogie der Handschrift nicht unwichtige Lesung anführen. 13, 10 schreibt auch unsere Hdschr. ἐν μια των ημερων εν τοις σαββασιν statt συναγωγων wie H 13. 346 bei Tischendorf. Ist es wahrscheinlich, daß diese Gedankenlosigkeit an derselben Stelle verschiedenen Schreibern

unabhängig von einander begegnete, oder beweist sie einen Zusammenhang dieser Zeugen? 13. 346 sind 2 Glieder der Ferrargruppe.

1, 4 εγενετο δε 8. 9 — εναντι . . . ιερατειας 17 εν ευφρονηςει 34 γινωςκω] μετεχω 36 ουτος] αυτος 45 παρα κυριω 50 — και το ελεος αυτου 51 υπερηφανοις διανοιας 74 χειρος παντων των μιςουντων ημων 2, 4 αυτην 7 — και ανεκλινεν αυτον 15 και οι ποιμενες 23 — εν νομω κυριου 24 θυςιαν] γνωςιν | — εν τω νομω κυριου 27 ειςηλθεν 37 αυτη ην χηρα 48 ο πατηρ cου και ο ςυγγενης cου καγω 51 ηλθον 3, 7 απ 9 ριζαν του δενδρου 23—38 desunt. 4, 5 αναγων 7 παντα 17 το βιβλιον (1°) 22 ο υιος Ιωc. ε. ο. 23 — γενομενα 28 αυτα 31 Καπ. εις πολιν 33 ανθρ. και εχ. 34 αγιος] υιος 36 ουτος ο λογος 5, 2 λιμνην Γεννηςαρετ 5 τω cω ρηματι 7 ελθειν και ςυλλ. 8 τοις ποςιν του κυριου 9 ἣν 12 — αυτου 15 — δε | ο λογος] ηχος 17 δυν. θεου 24 την κλινην cου υπαγε 27 Λευειν ονοματι 31 εχουςι] εχονται 6, 2 ειπαν] ελεγον 3 — προς αυτους 12 και εγενετο εν εκειναις ταις ημ. | — τη 13 εκαλεςεν 17 των μαθητ. αυτ. 18 οςοι 19 παντας αυτους 21 γελαςεςθε 23 και χαιρετε | ωρα 31 ποιωςιν υμας 33 το αυτο ποιουςιν] τους αγαπωντας αυτους αγαπωςιν 40 διδ. ουδε δουλος υπερ τον κυριον αυτου κατ. 41 — την 2° 43 ςαπρον . . . καλον . . . καλον . . . ςαπρον 47 πας ουν | τινος 48 — την 7, 3 — ελθων 6 — κυριε 7 λογω μονον 14 ειςελθων 18 περι τουτων παντων 22 ειδετε και ακουετε 29 — ακουςας | εις το β. 32 καθ. α προςφωνουντα λεγουςιν 41 ο δε Ιης. εφη 47 λεγω ςοι] ειπον 50 και ειπεν πρ. 8, 4 ςυνοντων δε αυτων και οχλου πολλου επιπορευομενου πρ. 6 ριζαν 10 ακ. ακουςωςιν και ου μη ςυν. 13 πετρας ειςιν 19 — προς αυτον 23 αφυπν. ο Ιηςους 25 — δε 2° 29 πολλω γαρ χρονω 30 ονομα ςοι εςτιν 33 και εξελθοντα τα 36 — οι ιδοντες 39 οςα αυτω πεποιηκεν 41 Ιαειρος ουτος 43 αναλωςαςα 47 και πως 49 τις εκ του 51 δε ο Ιηςους 9, 1 νοςουντας 3 μητε πηραν μ. ραβδον 7 παντα τα γενομενα 8 ηγερθη 9 ουτος εςτιν 10 και οι αποςτ. υποςτρεψ. 11 ιαςατο 13 — πλειον | — παντα 14 — αυτου 17 τα περιςςευματα αυτων 19 ειπον· λεγουςιν | οτι] ενα των προφητων· ετεροι δε οτι 24 ςωςαι την ψυχ. αυτου 28 και παραλ.] παραλ. δε 30 ελαλουν 42 διερρηξεν 48 επι τω εμω ονομ. 49 ηκολουθει 58 κλινειν 62 επι αρ. 10, 2 ινα 10 εξελθ.] ειςελθοντες | λεγετε 11 αποτιναςςομεθα 19 — την 20 — τα 1° 24 επεθυμηςαν 30 αφ. αυτον ημιθ. 34 οινον και ελαιον 37 μετ αυτου το ελεος 38 και αυτος 39 και αυτηδε 41 αποκρ. δε ειπ.] ειπεν δε | τριβαζεις 42 εξελεξ. την αγ. μερ. 11, 4 παντι οφειλουςιν 7 εφη | παρεχετε 8 εγερθ.] αναςτας 12 ςκορπ. επιδ. αυτω 13 ο ουρανιος 15 — τα 22 — επελθων 33 αψας τιθηςιν αυτον υπο τον μ. (— εις κρυπτ. u. ουδε) | ινα . . .] και λαμπει παςιν τοις εν τη οικια 39 προς αυτον ο κυριος 42 — αλλα | ποιηςαι μοι

12, 1 οχλου] λαου (vgl. Mk 2, 13) 6 αccαριων πωλειται δ. 11 απολογ.] λαληcητε 13 αυτω] προc αυτον 20 αιτουcιν την ψ. cου απο c. 23 ψυχη υμων 38 και τριτη 43 εκ. εν τη καρδια αυτου ον 47 πρ. το θελ. του κυριου αυτ. 48 παρεθετο 55 πν. και λεγετε | κλυδων 13, 1 εμιξεν Πειλατοc 4 — η 8 αυτω λεγει | εωc ου 11 εχουcα πνευμα 18 ουν τινι ομοιωcω την βαcιλειαν του θεου 19 εcκηνωcεν 20 και ειπεν παλιν τινι[1] 26 εφ. και επιομεν ενωπιον cου 30 ειcιν οι εcχατοι 34 επιcυναγαγειν 35 ηξει οταν 14, 8 — cου 12 — τουc φιλ. cου μηδε | ανταποδοcια 18 απελθων 24 ολιγ. γαρ εκλ. 26 — αυτου | — την 1° | — τα 30 οικοδομηcαι 31 επ] προc 33 τοιc υπαρ. αυτω 15, 1 αυτω παντεc οι τελ. εγγιζ. 4 τιc εξ υμων ανθρ. 5 επι του ωμου 10 + ο εχων ωτα ακουειν ακουετω, ebenso 16, 18; 18, 8. 22 ενεγκατε την πρωτην cτολην 27 υπελαβεν 16, 1 μαθηταc παραβολην 4 οικονομ. μου 7 ειπ. αυτω 9 ποιηc. φιλ. εαυτ. 13 οικετηc] ουκετι 15 ιcχυρον 18 s. 15, 10. 21 απο 1° 2°] εκ 22 και εγενετο αποθ. 24 γλωτταν 26 οι εκει 28 cυνελθωcιν | τουτον] ταυτηc 31 εγερθη 17, 4 — και 1° επιcτραφη 6 — δε 7 ειcελθ. αυτω 12 ερχομενου | — ανδρεc 14 εαυτ.] αυτουc 20 υπο] απο 24 αcτραπτουcα εκ των ουρανων ἢ ειc την υπ᾽ 26 του υιου του θεου 34 υμιν οτι 18, 6 — δε 8 αυτων] των εκλεκτων αυτου | s. 15, 10. 9 ταυτην λεγων 11 ηυχετο 12 αποδεκατω cοι 14 εν τω οικω αυτου 19 — αυτω 20 φον.] πορνευcηc 25 — ειcελθειν 2° 26 — οι 29 αδελφουc] αδελφαc 31 δε] ουν | υιω του θεου 34 αυτοι ουτοι 35 παρα] επι 39 αυτ. δε] και αυτοc 19, 9 Ιηc.] κυριοc | Αβρααμ εγενετο 17 οτι] οιδαμεν οτι 21 ο 2°] οπου 27 τουτουc] εκεινουc δε 29 — το 2° 30 απεναντι | των ανθρωπ. | απαγαγετε 31 επερωτα 35 — αυτων | επεβηcαν 37 χαιρειν και αιν. 38 — ο βαcιλευc 40 — αποκριθειc 41 ηγγικεν 42 — οτι 44 λιθ. επανω λιθου 47 εζητ. απολ. αυτον 20, 5 — λεγοντεc 10 γεωργ. ιδοντεc 12 τριτον] ετερον 14 οτι ουτοc 17 ειπεν αυτοιc 19 — ταυτην 20 — τη 2° 21 λεγ.] λαλειc | το προcωπον[2] 24 δηναριον· οι δε ηνεγκαν προc αυτον δηναριον· και ειπεν προc αυτουc 26 του ρηματοc αυτου 27 ελθοντεc | Σαδδ.] Φαριcαιων 30 και ο δευτ. ελαβεν 36 ιcαγγ.] ωc αγγελοι | — ειcιν 2° 37 ωc λεγει επι τηc βατου 40 ερωτηcαι 21, 4 αυτηc εβαλεν ειc τα δωρα παντα (trotzdem nochmals εβαλεν) 12 ειc cυναγ. αυτων 23 ουαι δε ταιc θηλ. και τ. εν γ. εχουc. 28 επαρ. τουc οφθαλμουc υ. 35 ειcελευcεται.[3] 22, 16 πλ.

[1] Ein großer Fehler der Ausgabe ist, daß an zweifelhaften Stellen über Interpunktion und Accentuation in der Hdschr. nichts zu entnehmen ist; z. B. zu der von mir in dieser Ztschr. behandelten Stelle 4, 18; oder hier ειπεν· παλιν τινι oder ειπεν παλιν· τινι.

[2] Tischendorf hat zu προcωπον keine Variante; N hat προcωπον ανθρωπου, unsere Hdschr. den Artikel.

[3] Zu diesem Wort haben wir die Varianten: ελευcεται, ειcελ—, επελ—, επειcελ—, επιcτηcεται.

ἡ βαcιλεια τ. θ. 17 τουτο] το ποτηριον 23 ποιειν 24 τιc αρα αυτων 25 κυριευcουcιν 26 — ο 3° 27 γαρ] δε 29 βαcιλειαν] διαθηκην 33 — αυτω 34 — Πετρε 39 εξελθ. ο Ιηcουc 45 απο τ. πρ. ελθων] επορευθη (ohne και im folgenden) 48 — δε 49 οι δε περι αυτ. ιδοντεc 52 παραγινομενουc 56 — και 1° 58 — ανθρωπε 59 διαcτηcαcηc | ωc | ιcχυριζετο 61 εμνηcθη 63 αυτω] αυτον 66 ωc εγεν. ωc ημ. 68 ερωτ. υμαc 69 δε οψεcθε τον υιον τ. α. καθημενον | του θεου] αυτου 71 ειπον αν τι εχ. (— ετι) 23, 4 εφη 7 — και 1° | εν τη εξουcια | του Ηρωδου | εν ταιc ημ. εκειναιc 8 ακ. αυτον 14 ευριcκω 15 — γαρ 17 εχων κατα εορτ. απολ. αυτ. ενα 18 αιρετε 19 τινα δια cταcιν 20 εφωνηcεν αυτουc 22 εφη | — ουτοc 29 αι ημεραι 33 ειcηλθον 34 οι δε διαμεριζ. 35 χριcτοc] υιοc (cf. Lc 4, 34 etc.) 38 η επιγρ. αυτη γεγρ. ο 39 κρεμαμενων 41 απολαβωμεν 56 24, 1. Κατα δε την εντολην τη μια τ. cαββ. 24, 1 και τινεc cυν αυτοιc 7 οτι δει παραδοθ. τ. υ. τ. α. 8 και παcιν] cυν 13 ημερα] ωρα 21 ουτοc | εγενοντο 36 μη φοβειcθε· εγω ειμι 38 ειc ταc καρδιαc 39 ποδαc και τουc τυπουc των ηλων οτι | ο αυτοc 41 αυτοιc ο Ιηcουc 46 — οτι | γεγραπται εδει.

## III.

Wie inhaltlich, so steht auch textkritisch das vierte Evangelium für sich. Das zeigt sich schon darin, daß in der folgenden Liste beim ersten Kapitel die erste neue Variante erst zu V. 31 zu buchen war, während sie bei Mc und Lc häufig schon beim ersten Vers eines Kapitels auftrat. Im übrigen bleibt die Handschrift auch hier ihrem Charakter treu und bringt allerlei ganz seltsame Lesarten; vgl. 10, 6 παραμυθιαν, 19, 4 εντευθεν statt εξω, V. 12. τινα, 20, 4 μετ αυτου. Die Form υγιην 5, 15 hat sie in V. 11 mit der ersten Hand des Sinaiticus gemein. Mit diesem teilt sie auch Golgatha statt Gabbatha 19, 13 und andere Eigenheiten in V. 15. 16. 23, worauf Schmidtkes Einleitung hinweist. Nicht erwähnt hat er den Zusatz „hebräisch, griechisch, römisch" in 19, 19, der bei Tischendorf bis jetzt nur aus der Ferrargruppe und in dieser Ordnung nur aus 69 gebucht ist. Aber auf diese Fragen weiter einzugehen ist nicht der Zweck dieser Zeilen. Sie sollten nur einmal vor Augen führen, daß eine einzige Hdschr. zu dem bisherigen Variantenbestand von 3 Evangelien 700—800 neue hinzufügt, und sie sollten insbesondere anderen Lesern die Mühe ersparen, welche die Veröffentlichung dem auferlegt, der sie ausnützen will.

1, 31 ηδειν] εγνων 35 ειcτηκει παλιν 42 ηγαγ. δε[1] | ο Ιηcουc περι-

[1] Schmidtke rechnet dies noch zu V. 41, Tischendorf schon zu V. 43; richtig beginnt damit V. 42.

πατουντι | ειπεν] λεγει ει cυ ει 47 ιδε] ει  2, 2 om. και 1°[1] 8 αυτοις ο Ιηcουc 10 μεθυcωcιν 12 Καπαρναουμ, ebenso 6, 17 | — και οι αδελφοι αυτου 13 το παcχα η εορτη τ. 15 cχοινιων και 22 τουτο Ιηcουc ελεγ. 23 ποιει 24 — αὐτον  3, 7 μη ουν θ. | οτι δει 15 πιcτευων αυτω[2] 34 ο θεοc απεcτειλεν 35 τον υιον αυτου  4, 5 την λεγομ. 17 λεγει] απεκριθη 23 οτε οι] οτι 30 ηρχοντο] ερχονται 33 — προc αλληλουc 37 αληθηc εcτιν  50 και λεγει 54 τουτο ουν παλ.  5, 4 ω δηποτε αν 6 ηδη πολυν χρ. 12 cου τον κραβ. 14 λεγει (so auch N) 15 λεγει | υγιην 16 εποιηcεν 17 απεκρ. αυτοιc λεγων 18 μαλλον εδιωκον οι Ιουδ. τον Ιηcουν και εζητ. αυτον 19 αν γαρ εκ. ποι. ταυτα, ταυτα 21 ουτωc εδωκεν και τω υιω εξουcιαν εχειν ουc θελει ζωοποιειν 26 δεδωκεν 28 αυτου και οι ακουcαντεc ζηcουcιν 34 λεγω υμιν ινα cωθ.  6, 9 το παιδαριον εν 11 και ελαβεν τουc 17 vgl. 2, 12. 18 τε] δε 21 υπηγοντο 23 και αλλα ηλθ. 30 — cοι 32 ο Ιηc. αυτοιc | — υμιν 1° 33 θεου] ουρανου 38 το θελ. εμον 41 καταβαινων 42 — νυν 53 ανθρωπου] θεου 71 — εκ  7, 17 περι] εκ 50 — προc αυτουc  8, 4 κατειληφθη[3] 20 ταυτα ουν τα 25 και ειπεν (so auch N) 31 — ουν 33 και απεκρ. 35 μεινη *bis*, ebenso 9, 41; vgl. auch 15, 10. 38 πατρι ημων λαλω 40 και ανθρωπον 42 εκ] παρα 44 — εκ των ιδιων λαλει 53 cαυτον 59 και εκ του  9, 8 ελεγον ουν 14 — τον 15 μου] μοι 24 — ουν 26 — cοι 30 γαρ εθαυμαζον οτι ημειc ουκ οιδαμεν 32 τυφλ. γεγενν. οφθ. 37 — αυτω 41 vgl. 8, 35.  10, 6 παραμυθιαν 15 πατερα μου 17 — παλιν 18 εμαυτου] εμου 27 ακουcωcιν 31 λιθαcουcιν 36 — ηγιαcεν και 38 γινωcκητε] πιcτευετε 40 βαπτιζων το προτερον  11, 3 αcθενηc 4 η αcθενεια αυτη 8 cε οι Ιουδ. αποκτειναι 14 — αυτοιc 16 cυνμαθ. αυτου (so auch D, was bei Tisch. fehlt) 27 του θεου του ζωντοc 32 ωc ηλθεν] ειcηλθεν | — μου 33 cυνελθ.] αδελφουc | — κλαιονταc 51 αποθνηcκ. ο Ιηcουc 55 το παcχα η εορτη  12, 1 ο Ιηc. εκ νεκρ. 6 τουτο] ουτωc 9 — πολυc εκ 15 ιδου γαρ 16 και ταυτα 21 ουτοι] τοτε | ηρωτουν 26 διακονηcη (1°) | ο εμοc] μου | εαν δε τιc 29 οχλ. και εcτ. ακ. 30 γεγ] εληλυθεν 33 cημ. αυτοιc 35 — ουν 38 (ο λογοc) 43 μαλλον τ. δοξ. τ. ανθρ. ηπερ (vgl. Ap. Const. 5, 1, 2) 46 κοcμ. τουτον 47 μη ακουcη τ. ρ. και φυλ. 49 αυτοc] εκεινοc  13, 4 διεζωcατο

---

[1] Dies war einer der gegen 70 Verse aus den Evangelien, zu welchen Tischendorfs Ausgabe noch keine Variante buchte, wie oben Mc 11, 16.

[2] Somit haben wir nun hier die Lesarten 1. πιcτευων, 2. πιcτ. αυτω, 3. π. ειc αυτον, 4. π. εν αυτω, 5. π. επ' αυτον, 6. π. επ αυτω. Der neutestamentliche Sprachgebrauch von πιcτευειν kann kaum besser erläutert werden als an einer solchen Stelle.

[3] So hat Stephanus, Beza, Elzevir; Tischendorf bemerkt dazu cum? scribendum certe κατεληφθη. Wie mir Schmidtke nachträglich mitteilt, hat die Hdschr. nicht κατειληφθη. Der Fehler der Drucke erklärt sich natürlich durch Vermischung von κατειληπται und κατεληφθη.

αυτον 11 οτι] αλλ 20 ο δε λαμβ. εμε 33 τεκνια μου | — εγω 38 με απαρνηcη 14, 1 πιcτευητε 2° 4 ουκ οιδατε[1] 10 λαλω εν υμιν 11 ταυτα | πιcτευcητε 20 πατρι και ο πατηρ εν εμοι και υμειc 21 εμαυτον αυτω 24 ταc εντολαc 26 δ πεμψει ο] ὁ πεμψαc με 28 πορ.] απερχομαι 15, 2 αυτο 1°] αυτοc 5 ουτοc] αυτοc 6 εκβληθηcεται 7 αιτηcηcθε 8 — μου | γινεcθε 10 μεινητε (vgl. 8, 35) 13 ψυχ. εαυτου 20 εγω ειπ.] λελαληκα 16, 12 λεγ. εχω υμιν 17 αυτου τινεc 19 εμελλον 21 αυτηc η ωρα 25 περι] παρα 26 αιτειτε 29 — αυτου 33 εν εμοι μονον 17, 7 οcα] α 14 εγω εδωκα 20 περι 2°] υπερ 22 καγω] εγω 23 εγω] καγω 25 cε εγνων] εγνων cε 18, 4 — ουν 5 — και 6 αυτοιc ο Ιηcουc 16 ειcηνεγκεν 17 και λεγει ουν | μαθ. τ. α. τ. ει 20 εν τω ιερω και εν cυναγ. | ουκ ελαληcα ουδε εν 21 ειc των παρεcτηκοτων των υπ. 26 — ειc | ωταριον[2] 38 εξηλθ. παλιν 19, 4 λεγει] ειπεν | [αυτον] εντευθεν ινα | [εν] αυτω αιτ. ουχ ευρ. 12 βαcιλ. τινα ποιων εαυτον 13 τοτε ουν ο Πειλ. 14 ελεγεν 17 και εβαcταζον αυτω τον 18 εντ. και ενα εντ. 20 ουν] δε | ανεγν. πολλοι 23 και ποιηcαντεc | εκ] απο 24 πληρ. η γραφη 28 τα παντα 29 περιτιθεντεc 30 το οξοc ειπεν ο Ιηcουc 40 — εcτιν 20, 4 του Πετρου μετ αυτου 11 — δε | εξω προc το μν. κλαιουcα 14 θεωρει] ειδεν 15 bei οτι ο bricht die Handschrift ab.

---

[1] Ein neuer Beleg zu den in meiner Einführung besprochenen Fällen von sic et non, d. h. von Stellen, wo durch Einfügung oder Weglassung einer Negation der Sinn in sein Gegenteil verkehrt ist. Ohne Wirkung ist die Einschiebung der Negation 18, 20.

[2] Zu V. 10 weist Tisch. ausdrücklich darauf hin, daß in V. 26 ωτιον non fluctuat. Jetzt haben wir auch hier das Schwanken.

---

[Abgeschlossen am 1. August 1903.]

## Miscellen.

### Zur Verständigung über Apok 13, 18.

Eine Zeitschrift hat im Gegensatz zu einem Buche die Aufgabe, vielmehr den Anstoß zur Bildung von Ansichten zu geben als ausgeprägte Ansichten zu verbreiten. Ihr vornehmstes Ziel ist die Anregung und es ist nur erfreulich, wenn sie einen Meinungsaustausch hervorruft. Insofern steht sie der mündlichen Rede näher und hebt wenigstens bis zu einem gewissen Grade den Nachteil auf, den Plato im Phaedrus an dem geschriebenen Wort so schmerzlich beklagt. Im Buch geht der arme Logos schutzlos und unberedt in die Welt hinaus. Denn er kann dem Leser, der ihn befragt, ja immer nur dasselbe sagen und sein Autor kann ihm nicht zu Hilfe kommen. Sein Nutzen ist gering, denn wie oft wird er mißverstanden, verdreht und verkannt. Hundert Rezensenten sagen jeder etwas Verschiedenes von ihm und höchst selten einer das, was der Autor meint. Anders in einer Zeitschrift, die dem Leser Gelegenheit bietet, gegen den gedruckten Logos Einwendungen zu machen, dem Autor, seinem Logos zu Hilfe zu kommen. Daß dies geschieht, daran hängt m. M. die Existenzberechtigung einer Zeitschrift. es hat aber, denke ich, wenigstens nach dieser Seite die unsere ihre Existenzberechtigung durch manche Proben wohl bewiesen.

Daß es aber nicht leicht ist, auch in ganz einfachen Dingen den Ausdruck des eignen Gedankens vor der Möglichkeit eines Mißverständnisses sicher zu stellen, ist eine Erfahrung, die man immer wieder macht. Merkwürdigerweise setzt man sich einem solchen gerade bei Fachleuten am ehesten aus, oder eigentlich nicht merkwürdigerweise, denn diese haben ja über jeden Punkt schon ihre feste Meinung und es handelt sich in jedem Fall darum, daß der neue Logos einen alten verdrängt. Wie viel Peitho bedarf es da, denn was ist zäher und hartnäckiger und schwerer aus dem Felde zu schlagen als ein Logos? Daher die Schwierigkeit, einen neuen Logos einzuführen, und sei er noch so winzig, wenn

nicht wie in der Physik oder Chemie eine sichtbare Tatsache dahinter steht.

Ich mache vielleicht viele Worte um eine kleine Sache, denn etwas an sich ganz Kleines ist es, was ich verteidigen will, aber es hängt ein sehr wichtiges Prinzip daran, das der exakten Wortinterpretation, ohne die man nun einmal in der Theologie keinen einzigen Schritt tun kann und die sehr viel häufiger als man glaubt, zu ganz sicheren Ergebnissen führt. Denn ist zwar das Wort in vielen Fällen mehrdeutig, mißverständlich oder unklar, so ist das doch glücklicherweise nicht die Regel, sondern es kommt nur darauf an, das Wort richtig zu wägen, um zu einem Resultat zu kommen, das in seiner Weise ebenso sicher ist, als irgend ein Satz der Algebra oder Geometrie. So kann an der formalen Bedeutung von Apok 13, 18 in Wahrheit nicht der leiseste Zweifel sein. Dies und nur dies zu beweisen, war mein bescheidener Ehrgeiz, aber wie schlecht es mir gelungen ist, zeigen die Bemerkungen von E. Vischer in der letzten Nummer dieser Zeitschrift. Ich werde nun wohl meinem Logos nicht besser zu Hilfe kommen können, als wenn ich zunächst die Einwendungen prüfe, die dieser treffliche Kenner der Apokalypse erhoben hat.

„Wenn der Apokalyptiker sagen wollte: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, aus der Zahl des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten,' warum sagt er das nicht? Warum sagt er statt dessen: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen'?" fragt Vischer. Ja, da steckt es gerade: wenn der Apokalyptiker sagt: „berechne die Zahl des Tieres, denn es ist die Zahl eines Menschen," so sagt er damit eben in einer seinen Lesern völlig verständlichen Weise das, was ich für die Leser dieser Zeitschrift allerdings etwas breiter ausdrücken zu müssen geglaubt habe. Denn die Zahlenspielerei, die dem Apokalyptiker und seinen Lesern ganz geläufig war, liegt doch hoffentlich uns allen völlig fern, aber darum dürfen wir dem Apokalyptiker doch nicht vorhalten, daß er sich in einer auch uns modernen Lesern unmittelbar verständlichen Weise hätte ausdrücken sollen, denn er hatte doch seine Gründe, auf uns moderne Leser überhaupt nicht zu rechnen.

Die Behauptung, daß die Berechnung der Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens, d. h. ohne Kenntnis der Elemente, die zu seiner Berechnung nötig sind, eine Unmöglichkeit sei, nennt Vischer eine Voraussetzung von mir. Eine Voraussetzung? Ich möchte wissen, was dann von Tatsachen, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind, noch übrig

bliebe? Kann ich multiplizieren ohne Faktoren, addieren ohne Summanden? Nichtsdestoweniger läßt Vischer den Apokalyptiker die Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens „herausrechnen". Denn darauf kommt es ihm an: es handelt sich hier um keinen Namen, sondern die Zahl 666 muß gedeutet werden, wie Irenaeus es tat, nämlich auf die ganze Summe der Ungöttlichkeit von Anbeginn der Welt an. Das ist ja ganz schön, wenn man nur sähe, wiefern unter dieser Annahme die Zahl auf rechnerischem Wege gefunden sei. Ich wenigstens wüßte nicht, wie man die Rechnung anzusetzen hätte. Oder wenn einer sich in die Bedeutung des Tieres vertiefte und nach langem Grübeln herausbrächte: diesem Unhold kann nur eine Zahl von so wunderbarer Beschaffenheit wie 666 entsprechen — hätte er dann etwa diese Zahl „herausgerechnet"? Wenn man das aber der deutschen Sprache zum Trotz „rechnen" nennen will, so konnte doch der Grieche das nicht mit ψηφίζειν ausdrücken. Denn was ist ψηφίζειν anders als: die Rechensteine aufeinandersetzen, d. h. addieren? Dazu braucht man Summanden und die findet man, wenn man diese Tätigkeit auf einen Namen anwenden will, in den Zahlenwerten der einzelnen den Namen konstituierenden Buchstaben. Also setzt das ψηφισάτω allerdings Kenntnis des Namens voraus.

Nun kann man fragen: warum gibt denn der Apokalyptiker selbst die Zahl an, wenn er verlangt, man solle sie berechnen? Darauf läßt sich zweierlei antworten: entweder er setzte den Namen des Tieres bei seinen Lesern voraus, dann gab er die Zahl nur noch zu größerer Sicherheit, oder, was wahrscheinlicher, er tat es nicht und wollte doch den Namen selbst nicht aussprechen. Denn das ψηφίζειν war nicht etwa Selbstzweck und mochte dabei eine noch viel merkwürdiger scheinende Zahl als 666 herauskommen, sondern wenn man den Zahlenwert hatte, so begann erst die eigentliche Aufgabe. Z. B. man gab auf: berechne die Zahl von dem Namen θεός. Resultat σπδ. Nun wird weiter gefragt: was also erkennen wir aus dieser Zahl? Antwort: seine Weisheit und Heiligkeit, denn die Zahlenwerte von ἀγαθός und ἅγιος sind gleichfalls = σπδ. So enthält die Aufforderung, die Zahl eines Namens zu berechnen, implicite einen Zweck. Welchen? Das sagt in unserem Falle der Satz: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Wenn es nun einen Menschen gibt, dessen Zahl der Zahl des Tieres gleich ist, so will man doch natürlich wissen, wer dieser Mensch ist. Also muß man probieren und die Zahlenwerte von den Buchstaben der Namen, die etwa die Probe zu verlohnen scheinen, addieren. Nun hatte der, der die Aufgabe stellte, nicht nötig, den Namen des Tieres zu sagen, er konnte auch gleich die

Zahl selbst nennen. Denn mehr brauchten ja die Leser nicht zu wissen, um den Namen des Menschen zu finden. Andererseits ergab sich nun zugleich die Aufgabe, aus der Zahl 666 auch den Namen des Tieres zu berechnen. Auf diese Weise spannte der Apokalyptiker die Wißbegier aufs äußerste, indem er die Aufgabe verdoppelte, die mutatis mutandis die von mir erwähnten Graffiti von Pompeji stellen. Zugleich blieb er in dem Stil seines Werkes, der ihm den Namen des Tieres zu nennen verbot.

Die Kürze des Ausdrucks aber entspricht durchaus dem üblichen Sprachgebrauch, wie der Vers Κοϲμᾶϲ ἀκούω καὶ Λύρα ψηφίζομαι zeigt, wo ψηφίζεϲθαι soviel heißt als durch Addition die Gleichung Κοϲμᾶϲ = Λύρα (beides = 531) finden. Was in dem Verse als Auflösung gegeben ist, würde als Aufgabe heißen: ψηφιϲάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματοϲ κοϲμᾶϲ, wobei man die Lösung durch den Wink ἀριθμὸϲ γὰρ ὀργάνου τινόϲ ἐϲτιν erleichtern könnte.

Das Neue, das bei dieser Interpretation herausspringt, ist, daß der Apokalyptiker einen Namen sowohl für das Tier wie für den Menschen weiß. Das hatte, soviel ich weiß, bisher keiner von den Interpreten gesehen, da sie sich das Wesen der Isopsephie nicht gehörig klar gemacht hatten. Wenn man aber diese Basis aus der Wortinterpretation nicht gewonnen hat, so kann man auch mit der höheren Interpretation nicht weiter kommen. Darum schien es mir der Mühe wert, den Sachverhalt noch einmal klarer und umständlicher auseinanderzusetzen und meinen armen Logos so vor weiteren Angriffen womöglich zu schützen, damit er an seinem bescheidenen Teile Nutzen zu stiften nicht gehindert würde.

Ich bemerke zum Schluß noch dies, daß diese ganze Auseinandersetzung völlig unabhängig von der Frage ist, ob Vers 18 ein Zusatz des Herausgebers der Apokalypse ist, was Vischers Meinung zu sein scheint. Mag die Apokalypse in ihrer jetzigen Gestalt die Überarbeitung einer jüdischen Apokalypse oder eine Verschweißung disparater Elemente sein, so werden wir über solche Fragen nicht die Hauptsache vergessen dürfen, nämlich was der Bearbeiter oder Redaktor oder wie wir uns sonst den Herausgeber vorstellen wollen, mit diesem nun einmal so beschaffenen Werke zu seiner Zeit bezweckt hat. Und für diese Frage ist das Verständnis von 13, 18 nicht ohne Bedeutung.

Berlin. P. Corssen.

## Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II.

I Kor 16, 5—7 stellt Paulus einen Besuch der korinthischen Gemeinde bestimmt in Aussicht (ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν διέλθω· Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι, πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω, ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε οὗ ἐὰν πορεύωμαι· Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν· ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ). Auf einem Umweg über die mazedonischen Gemeinden will er zu längerem, unter Umständen über einen ganzen Winter sich erstreckenden Aufenthalt in Korinth eintreffen. Daß er die Absicht habe,längere Zeit zu verweilen, spricht er ausdrücklich in negativer und positiver Wendung aus.

Hat der Apostel sein Versprechen eingelöst? Im II Korintherbrief im ersten Teil desselben, c. 1—9, ebenso wie im zweiten, c. 10—13, nimmt er auf einen der Vergangenheit angehörigen Besuch in Korinth Bezug, an den sich für ihn wenig angenehme Erinnerungen knüpfen cf. c. 2, 1: Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, 12, 14: ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, 13, 1: Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, 13, 2: προείρηκα καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν. Grammatikalische wie logische Erwägungen fordern nach meinem Dafürhalten die Deutung dieser Stellen auf einen hinter dem Apostel liegenden zweiten Aufenthalt bei den Korinthern.

Wie verhält sich nun dieser Aufenthalt zu dem in I Kor 16 versprochenen? Die Antwort hierauf gibt uns II Kor 1, 13—24. In diesen Versen sucht Paulus einen ihm von den Korinthern gemachten Vorwurf, eine briefliche Aussage des Apostels und sein tatsächliches Verhalten seien in Widerspruch gestanden, zurückzuweisen (οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε V. 13). V. 15f. zeigen, daß es sich um einen Reiseplan handelt. Seine Absicht, sagt Paulus, sei gewesen, über Korinth nach Mazedonien und von dort wieder zurück nach Korinth zu gehen. Von diesem Plan habe er allerdings nur den ersten Teil ausgeführt, den zweiten habe er fallen gelassen, er sei nicht wieder nach Korinth zurückgekehrt (V. 23: φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον). Wenn manche die Stelle so deuten, als habe Paulus seinen Reiseplan völlig aufgegeben und sei überhaupt nicht nach Korinth gekommen, so spricht dagegen οὐκέτι. An seiner Stelle müßte οὐκ stehen. Paulus hat die Reise tatsächlich angetreten und war ein Mal in Korinth. Dieser Besuch aber fällt zusammen mit dem oben genannten, ἐν λύπῃ verlaufenen cf. 1, 23 und 2, 1. Eben damit aber ist bewiesen, daß dieser zweite Aufenthalt des Apostels in Korinth, von dem wir wissen, nicht die Einlösung des in I Kor 16 gegebenen Versprechens war. Er war von Anfang an

nur kurz bemessen (δι' ὑμῶν διελθεῖν II Kor 1, 16), während jener verheißene auf länger berechnet war; er erfolgte vor der Reise nach Mazedonien, jener sollte nachher erfolgen. Also hat dieser zweite nur halb ausgeführte Reiseplan in II Kor 1, 16 mit dem in I Kor 16 genannten gar nichts zu schaffen? Dieser Meinung sind, soviel ich sehe, bis jetzt alle Erklärer. Paulus habe es für gut befunden, jenen ersten Plan durch einen zweiten zu ersetzen und habe diese Änderung seines Programms sei es schriftlich im sog. Zwischenbrief — dann darf freilich dieser Zwischenbrief nicht in II Kor 10—13 gefunden werden, weil ja Paulus II Kor 12, 14; 13, 1 und 2 von seinem zweiten Aufenthalt in Korinth als einem zurückliegenden Ereignis redet — sei es auf anderem Wege der Gemeinde zu wissen getan. K. König speziell (Z. w. Th. 1897 S. 523 ff.) stellt die Sache so dar: Paulus habe in Korinth anläßlich seines zweiten Aufenthalts mündlich versprochen, nach einer Besuchsreise durch Mazedonien wieder zurückzukehren, dieses Versprechen jedoch nicht eingehalten, und daraufhin sei ihm der in II Kor 1, 13 angedeutete Vorwurf gemacht worden. Allein gegen ein mündliches Versprechen spricht klar das γράφομεν in II Kor 1, 13 und Königs Versuche, sich damit abzufinden, sind als mißglückt zu bezeichnen.

Ich glaube, es gibt eine viel einfachere Erklärung. Paulus hatte, als er sich zu seinem zweiten Aufenthalt in Korinth anschickte, die feste Absicht sein in I Kor 16 gegebenes Versprechen einzulösen bloß mit einer kleinen Abänderung: die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde ließen es ihm wünschenswert erscheinen, statt zunächst nach Mazedonien zu gehen (so I Kor 16), zuerst einen kurzen Besuch in Korinth zu machen und dann nach Klärung der dortigen Lage sein Programm von I Kor 16 durchzuführen, also der Reihe nach die mazedonischen Gemeinden aufzusuchen, um schließlich zu längerem, eventuell über den Winter dauernden Aufenthalt in Korinth sich wieder einzufinden.

Diese kleine Änderung seines ursprünglichen Planes rechtfertigt Paulus in II Kor 1, 15 (Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε). Das πρότερον πρὸς ὑμᾶς bildet eben den Gegensatz zu seiner ursprünglichen Absicht, zuerst nach Mazedonien zu gehen und δευτέρα χάρις, eine zweite Freudenerweisung nennt er diesen Besuch neben dem ihnen programmgemäß zugedachten längeren Verweilen. Aus diesem letzteren ist nun freilich nichts geworden. Die Erfahrungen, die der Apostel bei seinem vorübergehenden Aufenthalt in Korinth machte, bestimmten ihn, entweder schon hier auf die weitere Durchführung seines Reiseprogramms zu verzichten und direkt

nach Ephesus zurückzukehren oder aber, zwar nach Mazedonien zu gehen, von dort aber nicht mehr zurück nach Korinth. Letzteres ist mir wahrscheinlicher. Denn im ersteren Fall würde doch Paulus den Korinthern direkt gesagt haben, daß er es vorziehe, unter solchen Umständen seinen eigentlichen Plan nicht einzuhalten. Paulus hat wohl in Mazedonien auf die Wirkungen seines Auftretens in Korinth gewartet. Und erst, wie ungünstige Nachrichten kamen und er erkannte, daß ein Zurückkehren dorthin nur Öl ins Feuer gießen würde, läßt er mit Rücksicht auf die Korinther (φειδόμενος ὑμῶν II Kor 1, 23) den letzten Teil seines Programms fallen, ohne jedoch die Gemeinde davon zu benachrichtigen, und reist nach Ephesus zurück. Daß die dem Apostel feindlichen Elemente in Korinth daraus sofort einen Wortbruch, eine Verletzung des ihnen in I Kor 16 gegebenen schriftlichen Versprechens gemacht haben, ist begreiflich.

Also wir haben in I Kor 16 und II Kor 1 nicht zwei zu verschiedenen Zeiten gefaßte und bei verschiedenen Gelegenheiten den Korinthern mitgeteilte Reisepläne, sondern ein und denselben nur mit einer kleinen Erweiterung in II Kor 1.

Tübingen. K. Hoss.

---

**Ein Andreasbrief im Neuen Testament?**

Nach der Doctrina Addaei (Cureton, Documents 32 = Lagarde, Reliquiae syriace 41, graece 94) überlieferten die Apostel ihren Nachfolgern „auch was Jakobus von Jerusalem schrieb, und Symeon von der Stadt Rom, und Johannes von Ephesus, und Markus aus dem großen Alexandria, und Andreas aus Phrygien, und Lukas aus Macedonien, und Judas Thomas aus Indien; daß die Briefe der Apostel angenommen und gelesen würden in der Kirche an jedem Ort, wo gelesen werden die Triumphe ihrer Taten, die Lukas schrieb, daß dadurch bekannt werden die Apostel und Profeten (Variante: Profeten und Apostel) und das Alte und das Neue Testament, daß eine Wahrheit verkündigt werde bei allen".

Daß unter dem, was Judas Thomas aus Indien schrieb, nur unser Judasbrief gemeint sein könne, hat schon Zahn bemerkt (Forschungen 6, 347). Nach dem Zusammenhang ist auch das, was Andreas aus Phrygien schrieb, ein Brief unseres Kanons. Welcher ist gemeint? Der zweite Petrusbrief? oder der Hebräerbrief? oder wie ist die Angabe sonst zu erklären?[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

[1] Wordsworth, Ministry of Grace (2nd ed. 1903 p. 44) schreibt: In this list

## Sykophantia im biblischen Griechisch.

Oskar Holtzmann übersetzt im Leben Jesu Lc 19, 8: „Und wenn ich irgend einen in etwas heimtückisch zur Anzeige brachte, so gebe ich es vierfach wieder" und bemerkt dazu der Ausdruck τινός τι ἐσυκοφάντησα bezieht sich auf den Nachweis zollpflichtiger Waren.

Da war Luthers „betrügen" oder Weizsäckers „übernehmen" besser. Das Wort kommt ja 3, 14 noch einmal vor in der Mahnung an die Soldaten μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε. Luther: „Tut niemand Gewalt noch Unrecht," mit der Randbemerkung: „Gewalt ist öffentlicher Frevel, Unrecht wenn man mit bösen Tücken dem andern sein Recht verdrückt und seine Sache verkehrt." Weizsäcker: „Beunruhigt niemanden, erpresset von niemand;" ebenso die englische RV neither exact anything wrongfully, indem sie das accuse any one falsely der AV nur noch am Rande aufführt.

Im biblischen Griechisch heißt συκοφαντεῖν einfach bedrücken (acc. der Person), erpressen (acc. der Sache). In der Septuaginta findet sich das Verbum, das persönliche und sachliche Substantiv (συκοφαντεῖν, -φάντης, -τία) fünfzehnmal und entspricht fast ausschließlich der Wurzel עשק. Ebenso findet sich συκοφαντεῖν und -τία etwa vierzigmal bei Aquila, Symmachus und Theodotion, und zwar wiederum überall für עשק. Ja, so sehr entsprechen sich diese zwei Ausdrücke im Griechischen und Semitischen, daß auch der syrische Übersetzer des Eusebius KG 3, 23 in der bekannten Geschichte von Johannes und dem Jüngling χρήματα οἰόμενος ἅπερ οὐκ ἔλαβε συκοφαντεῖσθαι durch עשק wiedergibt. Ebenso ist es in der syrischen Hexapla. Die syrischen Übersetzungen des NT's haben in Lc 3 gleichfalls עשק, in Lc 19 wechseln sie zwischen גלז (berauben; syr^cur sin pesch^) und טלם (vergewaltigen, syr^hier^). Schon die Konstruktion τινός τι hätte Holtzmann abhalten sollen zu übersetzen: einen in etwas zur Anzeige bringen.

Es wäre interessant zu wissen, ob die Papyrusfunde neue Belege für das Wort brachten. Einen sehr interessanten kenne ich aus den Tebtunis Papyri I No. 43 Z. 26. 36, wo συκοφαντεῖν und διασείειν, συκοφαντία und διασεισμός neben einander stehen wie Lc 3. In einer Bittschrift an Euergetes II. vom Jahre 118 bittet Menches, der Komogrammateus von Kerkeosiris, die Majestäten, dafür zu sorgen μήπως

---

Matthew, Jude and Paul are omitted, while Andrew and Judas Thomas are included — the two latter being no doubt represented by apocryphal writings. Von Judas wird das nicht gelten; ob von Andreas?

παρενοχληθῶμεν μηδὲ . . . cυκοφαντηθῶμεν διαcε<cε>ιcμένων . . . ὡc οὐδεὶc ἂν ἀδικῃ . . . . cυκοφαντίαc τε καὶ διαcιcμοῦ χάριν. Die Herausgeber übersetzen be subject to false accusation and extortion . . . that no acts of injustice are done for the sake of calumny and extorsion. Trotzdem wird es für das biblische Griechisch bei der Bedeutung erpressen bleiben.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

### Der süsse Geruch als Erweis des Geistes.

Weinel führt im 6. Kapitel seines Buchs über die Wirkungen des Geistes und der Geister (S. 196ff.), in welchem er die Wirkungen des Geistes auf dem Gebiet des Geschmackes, Geruches und Tastsinns zusammenstellt, aus dem Gebiet des Geruchssinnes nur die zwei Berichte beim Tod des Polykarp und der Märtyrer von Lyon an; nicht, daß „die Lehre Addai's" das Erscheinen einer ὀcμὴ ἡδεῖα schon auf das erste Pfingstfest verlegte. Während Petrus noch redet, heißt es dort (Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece ed. Lagarde S. 93), und seine Genossen damit tröstet, daß Jesus das Kommen des Parakleten ihnen für die Zeit verheißen, da er zum Vater gegangen sein werde, was nach dieser Schrift (nicht schon am 40sten Tag, sondern) eben am Pfingsttag geschah (Sonntag den 14. Juli 342 der Griechen):

φωνὴ κρυφία ἠκούcθη αὐτοῖc καὶ ὀcμὴ ἡδεῖα, ξένη οὖcα τῷ κόcμῳ, προcέπεcεν αὐτοῖc καὶ γλῶccαι πυρὸc μεταξὺ τῆc φωνῆc καὶ τῆc ὀcμῆc κατέβηcαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπ' αὐτοὺc καὶ κατέλυcαν ἐφ' ἕνα ἕκαcτον αὐτῶν u. s. w.

Es lassen sich zweifellos noch weitere Belege für diese Anschauung finden; hier will ich mich mit diesem Hinweis auf eine Quelle begnügen, die in unsern neutestamentlichen Kommentaren zu AG 1 und 2 meines Wissens nirgends citiert wird.

Ein weiteres Zeugnis für die Vorstellung, daß ein besonderer Wohlgeruch die Gegenwart des Geistes anzeige, findet sich in Kapitel 47 der „Biene" des Salomo von Basra, das vom Herabkommen des Geistes auf die Apostel handelt (ed. Budge p. 102): „Es erschien über dem Kopf eines jeden (etwas) wie Feuerzungen und es wehte von dort ein süßer Geruch aus, welcher alle Wohlgerüche der Welt übertraf."

Maulbronn. Eb. Nestle.

---



## r Thomasakten,

setzt und erklärt.

sung von **G. Hoffmann** in Kiel.

t der Bitte an den Verfasser des
erial zur Emendation und Erklärung
stellen. Antwort war der Aufsatz,
:r Zeitschrift ebenso dankbar sein

### ied des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder.

ich als ganz kleines Kind
Reiche meines Vaterhauses *wohnte*
am Reichtum und der *Pracht*
ܕܡܪ̈ܒܝܢܝ ܡܢܝܚ ܗܘܝܬ meiner Erzieher mich ergötzte,
3 ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܒܝܬܢ schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat,
ܙܘܕܘ ܐܒܗܝ ܫܕܪܘܢܝ mit einer Wegzehrung fort;
4 ܘܡܢ ܥܘܬܪܐ ܕܒܝܬ ܓܙܝܢ aus dem Reichtum unsers Schatzhauses
ܡܟܝܠ ܨܪܘ ܠܝ ܡܘܒܠܐ banden sie mir natürlich[1] eine Bürde.
5 ܪܒܬܐ ܗܘܬ ܘܩܠܝܠܬܐ Sie war groß, aber (so) leicht,
ܕܐܢܐ ܒܠܚܘܕܝ ܐܫܩܘܠܝܗ̇ daß ich allein sie tragen könnte:
6 ܕܗܒܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܓܝܠܢܐ Gold vom Gelerlande,[2]
ܘܣܐܡܐ ܕܓܙܟ ܪܒܬܐ Silber vom großen Ga(n)zak,

1b ܘܡܢܚܪ Cod., corr. G. Hoffmann | ܒܦܠܚܢܝ Cod., corr. G. Hoffmann.
2a ܘܡܕܢܚܐ Cod.
4b ܐܡܟܝ Cod., corr. G. Hoffmann. 6a ܥܠܠܐ Cod., corr. Noeldeke.

[1] ἴσως, τάχα: wie sich bei unserm Reichtum versteht, entsprechend. Die Bedeutung „schon" ist unsyrisch. [2] Gîlân, Marquart, Eranšahr p. 125.

| | | |
|---|---|---|
| ܘܟܕܟܕܐ ܡܢ ܗܢܕܘ | 7 | Chalcedone *aus* Indien, |
| ܘܡܫܬܠܚܦܝܢ ܕܒܝܬ ܩܘܫܢ | | Schillernde (Opale?) *des* Ḳûšanreiches. |
| ܘܐܣܪܘܢܝ ܒܐܕܡܘܣ | 8 | Sie gürteten mich mit Diamant, |
| ܕܦܪܙܠܐ ܗܘ ܦܣܩܐ | | der Eisen ritzt. |
| ܘܐܫܠܚܘܢܝ ܙܗܝܬܐ | 9 | Sie zogen mir das Strahlen(kleid)[1] aus,[2] |
| ܕܒܚܘܒܗܘܢ ܥܒܕܘ ܠܝ | | das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, |
| ܘܠܬܘܓܝ ܕܙܚܘܪܝܬܐ | 10 | und meinen Purpurrock,[3] |
| ܕܥܠ ܩܘܡܬܝ ܡܡܫܚܝܢ ܙܩܝܪ | | der meiner Statur angemessen gewebt [war,[4] |
| ܘܥܒܕܘ ܥܡܝ ܫܘܘܕܝܐ | 11 | und machten mit mir einen Vertrag[4] |
| ܘܟܬܒܘܗܝ ܒܠܒܝ ܕܠܐ ܢܬܛܥܐ | | und schrieben ihn mir in mein Herz,[5] ihn nicht zu vergessen: |
| ܕܐܢ ܬܚܘܬ ܠܡܨܪܝܢ | 12 | Wenn du nach Ägypten hinabsteigst |
| ܘܬܝܬܝܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ | | und die Perle bringst, |
| ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܒܓܘ ܝܡܐ | 13 | die im Meere ist, [den Schlange, |
| ܚܕܪܘܗܝ ܕܚܘܝܐ ܣܪܘܦܐ | | in der Umgebung der (Gift-)schnauben- |
| ܬܠܒܫܝܘܗ ܙܗܝܬܟ | 14 | sollst du dein Strahlenkleid anziehn |
| ܘܬܘܓܟ ܕܥܠܝܗ ܡܢܚ | | und deinen Rock, der über ihr ruht, |
| ܘܥܡ ܐܚܘܟ ܬܪܝܢܢ | 15 | und mit deinem Bruder, unserm Zweiten, |
| ܝܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܬܗܘܐ | | *Erbe* in unserm Königreich *werden*. |
| ܫܒܩܬ ܡܕܢܚܐ ܢܚܬܬ | 16 | Ich verließ den Osten und zog hinab |
| ܟܕ ܥܡܝ ܬܪܝܢ ܦܪܘܢܩܝܢ | | mit zwei Postboten,[6] |
| ܕܐܘܪܚܐ ܕܚܝܠܐ ܘܥܛܠܐ | 17 | da der Weg gefährlich und schwierig, |
| ܘܐܢܐ ܛܠܐ ܐܢܐ ܠܡܪܕܝܗ | | da ich (noch) jung war, ihn zu reisen; |
| ܥܒܪܬ ܬܚܘܡܝ ܡܝܫܢ | 18 | ich schritt über die Grenzen von Maišân,[7] |
| ܙܘܥ ܠܬܓܪܐ ܡܕܢܚܐ | | dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens |

7 lautet im Cod. ܘܟܕܟܕܐ ܕܗܢܕܘ ܘܡܫܬܠܚܦܢܐ ܕܒܝܬ ܩܘܫܢ; corr. G. Hoffmann.
7b ܘܡܚܠܦܢ Wright. wḥazqū-nibh'ā-dāmōs. 9a ܠܒܘܫܬܐ Cod., corr. Wright.
12b ܬܐܠܬܝܗ Cod., corr. Nöldeke | ܣܪܐ str. G. Hoffmann.
15b ܝܪܬܐ Cod., jâreth G. H., ܝܪܬܐ Wright. ܬܗܘܐ Cod. 16b ܦܪܘܡܩܝܢ Cod., corr. Noeldeke.
18b ܙܘܥܐ ܕܬܓܪܐ Cod., corr. G. Hoffmann.

[1] eig. das lautere. [2] So sagte Jesus, er habe sein Kleid = Körper, den er in der Höhe vor seiner Herabkunft getragen, an der Grenze des 24sten Mysteriums ab oben, (des Meson's), abgelegt: Pistis Sophia 10,12; 11,5; 7,18. 8,2.

3 toga = anima naturaliter divina christiana cf. 56.

4 Tuum statutum (o lumen) duxit me ad infernum: singt Pistis Sophia 43,25.

5 Vgl. 55. 6 Bevan: parwânḳîn. Die Briefträger ἄγγαροι = ἄγγελοι, kennen die **Mansiones**, weil sie da regelmäßig verkehren.

7 Landschaft, Reich), keine Stadt ist genannt, gemeint wohl Forâth-Maišân.

| | | |
|---|---|---|
| ܘܡܛܝܬ ܠܐܪܥ ܒܒܠ | 19 | und gelangte ins Land Babel |
| ܘܥܠܠܬ ܠܫܘܪܝܗ ܕܣܪܒܘܓ | | und trat in die Mauern von Sarbûg.[1] |
| ܢܚܬܬ ܠܝ ܠܓܘܗ ܡܨܪܝܢ | 20 | Ich stieg fürder hinab in Ägypten |
| ܘܫܘܬܦܝ ܡܢܝ ܦܪܫܘ | | und meine Begleiter trennten sich von mir. |
| ܐܙܠܬ ܠܘܬ ܚܘܝܐ | 21 | Ich ging gradeswegs zur Schlange |
| ܚܕܪܘܗܝ ܕܐܫܦܝܙܗ ܫܪܝܬ | | (und) ließ mich um ihr Gasthaus[2] nieder, |
| ܥܕ ܢܢܘܡ ܘܥܕ ܢܕܡܟ | 22 | (um), während sie schlummern und schla- [fen würde, |
| ܠܡܣܒ ܡܪܓܢܝܬܐ ܡܢܗ | | *die* Perle zu nehmen. |
| ܘܟܕ ܚܕ ܗܘܝܬ ܡܝܚܕ ܗܘܝܬ | 23 | Da ich einer und ganz einsam war, |
| ܠܒܢܝ ܐܟܣܢܝ ܢܘܟܪܝ ܗܘܝܬ | | war ich den Mitbewohnern meines Gast- hauses fremd. |
| ܘܠܒܪ ܓܢܣܝ ܒܪ ܚܐܪܐ | 24 | Auch einen verwandten Edelmann |
| ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܚܙܝܬ ܬܡܢ | | aus *dem Osten* sah ich dort, |
| ܠܛܠܝܐ ܦܐܝܐ ܚܣܝܕܐ | 25 | einen schönen lieblichen Jüngling, |
| ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܘܠܝ ܐܬܐ ܢܩܦ | 26 | Sohn Gesalbter.[3] Er kam mir anzuhangen |
| ܘܥܒܕܬܗ ܒܪ ܥܘܢܝ | 27 | und ich machte ihn zu meinem Umgang, |
| ܚܒܪܝ ܕܠܬܓܘܪܬܝ ܥܡܗ ܫܘܬܦܬ | | *meinem* Gefährten, dem ich mein Geschäft mitteilte. |
| ܐܙܗܪܬܗ ܡܢ ܡܨܪܝܢ | 28 | Ich [*Er?*] warnte ihn [*mich?*] vor *Ägypten* |
| ܘܡܢ ܕܢܩܦܘܗܝ ܠܛܢܦܐ | | und der Berührung der Besudelten. |
| ܘܐܝܟ ܠܒܘܫܝܗܘܢ ܠܒܫܬ | 29 | Ich kleidete mich wie sie, [*weil ich mich?*] |
| ܕܠܐ ܢܣܟܪܘܢܝ ܕܡܢ ܠܒܪ ܐܬܝܬ | | damit sie mich nicht *beargwöhnten*,[4] daß ich von außen gekommen wäre, |

22b ܘܡܢܗ str. G. Hoffmann | ܠܡܣܒܢܝܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
24a ܠܒܪ Cod., corr. G. Hoffmann. 24b ܡܕܢܚܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
26 ܡܫܝܚܐ Cod., corr. G. Hoffmann cf. 33. | Bevan nimmt nach ܡܫܝܚܐ unnötigerweise eine Lücke von zwei Halbversen an. | ܢܩܦ Cod., corr. G. Hoffmann.
27b ܚܒܪܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
28a ܡܨܪܝܢ Cod. Oder ܐܙܗܪܢܝ ܡܢ ܡܨܪܝܢ? mit ܐܚܝ? G. Hoffmann.
29b ܢܣܟܪܘܢܢܝ Cod., corr. G. Hoffmann (cf. Noeldeke, Gramm. § 188).

1 Nicht Šurippak s. Jensen, Schraders Keilschr. Bibl. 6,1. p. 481, vgl. 231. Šurippak lag an der Mündung des Euphrat ins Meer.

2 Auch die Schlange ist als Gast vorgestellt, als Reisender im Nachtquartier, als schweifender Teufel (Hiob). Nach Apoc 20,2 ist die Schlange Satanas, u. a. in Pergamos 2,13, besonders aber in der Stadt (Rom) tronend 13,2. 4. 16,10, welche καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος 11,8. Tobit 8,3.

3 = Königsohn = Christianus. [Oder: Christus? vgl. Schluß.]

4 ܢܣܟܪܘܢܢܝ wohl das Urspr., daraus zunächst ܢܢܟܪܘܢܢܝ „für fremd hielten", dann ܢܣܟܪܘܢܝ für (häßlich) unanständig hielten. Metri caussa: nasbrû-n(i) nšakkrû-n(i).

| | | |
|---|---|---|
| ܕܐܣܒܝܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ | 30 | die Perle zu nehmen, |
| ܘܢܥܝܪܘܢ ܚܘܝܐ ܥܠܝ | | und gegen mich die Schlange *weckten.* |
| ܘܒܥܠܬܐ ܡܢ ܥܠܠܬܐ | 31 | Aus irgend welcher Ursache [wäre, |
| ܪܓܫܘ ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܒܪ ܐܬܪܗܘܢ | | merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann |
| ܘܚܠܛܘ ܒܝ ܒܢܟܠܝܗܘܢ | 32 | und teilten (mischten) mir mit ihren Listen |
| ܐܦ ܐܛܥܡܘܢܝ ܡܐܟܘܠܬܗܘܢ | | ja gaben mir zu kosten ihre Speise: [mit, |
| ܘܛܥܝܬ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܐ | 33 | und ich vergaß, daß ich ein Königssohn |
| ܘܦܠܚܬ ܠܡܠܟܐ ܕܝܠܗܘܢ | | und diente ihrem König.[1] [war, |
| ܘܛܥܝܬ ܠܡܪܓܢܝܬܐ | 34 | Ich *vergaß* die Perle, [hatten. |
| ܕܥܠܝܗ ܐܒܗܝ ܫܕܪܘܢܝ | | nach der mich meine Eltern geschickt |
| ܒܝܘܩܪܐ ܕܬܪܣܝܬܗܘܢ | 35 | *Durch* die Schwere ihrer Nahrung[2] |
| ܢܦܠܬ ܒܫܢܬܐ ܥܡܝܩܬܐ | | sank ich in tiefen Schlaf. |
| ܘܒܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܕܓܕܫܢܝ | 36 | *Alles dieses,* das mir zustieß, |
| ܐܒܗܝ ܪܓܫܘ ܘܚܫܘ ܥܠܝ | | bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich. |
| ܘܐܬܟܪܙ ܒܡܠܟܘܬܢ | 37 | Es wurde in unserm Königreich verkündet, |
| ܕܟܠܢܫ ܠܬܪܥܢ ܢܣܠܩ | | jedermann solle an unsern Hof reisen, |
| ܡܠܟܐ ܘܪܫܐ ܕܦܪܬܘ | 38 | die Könige und Häupter von Parthau |
| ܘܟܠ ܪܘܪܒܢܐ ܕܡܕܢܚܐ | | und alle Großen des Ostens. [über mich, |
| ܘܐܬܪܥܝܘ ܥܠܝ ܐܬܪܥܝܬܐ | 39 | *Sie* faßten (zusammen) den Ratschluß, |
| ܕܒܡܨܪܝܢ ܠܐ ܐܫܬܒܩ | | ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden, |
| ܘܟܬܒܘ ܠܝ ܐܓܪܬܐ | 40 | und schrieben mir einen Brief, |
| ܘܟܠ ܪܒ ܪܫܡ ܒܗ ܫܡܗ | | und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen: |

30b ܘܡܚܪܘܢܝ Cod., corr. G. Hoffmann. 31b ܗܘ vor ܕܠܐ str. G. Hoffmann.
33a ܛܥܝܬ Cod. 34a ܘܛܥܝܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
35a ܒܝܘܩܪܐ Cod., corr. G. Hoffmann | ܕܬܪܣܝܬܗܘܢ Cod., corr. Noeldeke.
35b für ܒܫܢܬܐ. 36a ܘܒܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
39a ܘܐܬܪܥܝܘ Cod., corr. G. Hoffmann. 39b ܕܐܢܐ ܒܡܨܪܝܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
40b ܪܒ] ܪܘܪܒܐ Cod., corr. Noeldeke.

[1] dem Teufel, der Sünde, Materie.

[2] τροφὴ κόσμου Pistis Sophia 216,12; τροφή wie τιμή hielten die Syrer für ihren Plural. Τροφαί ist auch wohl ursprünglicher als τρυφαί, wie der Kopte in Pistis Sophia 177,25 schreibt. Das Kind, schwach an Kraft, an Seele, an dem Geistesaffen ἀντίμιμον πνεύματος (Anlage zur Sünde) und an Körper: edit e τρυφαῖς κόσμου ἀρχόντων et ψυχὴ colligit sibi e μέρει ψυχῆς quae [acc.] in τρυφαῖς, et ἀντίμιμον πνεύματος e μέρει κακίας quae in τρυφαῖς eiusque ἐπιθυμίαις et σῶμα quoque colligit sibi ὕλην non αἰσθάνουσαν quae in τρυφαῖς u. vieles andre. Iren. adv. haeres. 12,29,3.

| | | |
|---|---|---|
| ܡܢ ܐܒܘܟ ܡܠܟ ܡܠܟܐ | 41 | „Von deinem Vater, dem König der Könige,[1] |
| ܘܐܡܟ ܐܚܝܕܬ ܡܕܢܚܐ | | „und deiner Mutter, der Herrscherin[2] des Ostens |
| ܘܡܢ ܐܚܘܟ ܠܬܪܝܢܢ | 42 | „und von deinem Bruder unserm Zweiten |
| ܠܟ ܒܪܢ ܕܒܡܨܪܝܢ ܫܠܡ | | „Dir unserm Sohn in Ägypten Gruß. |
| ܢܥܘܪ ܩܘܡ ܠܟ ܡܢ ܫܢܬܟ | 43 | „Erwach und steh auf von deinem Schlaf,[3] |
| ܘܡܠܐ ܕܐܓܪܬܢ ܫܡܥ | | „vernimm die Worte unsers Briefes; |
| ܐܬܥܗܕ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܬ | 44 | „erinnere dich,[4] daß du ein Königsohn bist, |
| ܚܙܝ ܥܒܕܘܬܐ ܠܡܢ ܦܠܚܬ | | „sieh wem du (in) Knechtschaft gedient hast. |
| ܠܥܘܗܕܢܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ | 45 | „Gedenke der Perle, |
| ܕܥܠܝܗ ܠܡܨܪܝܢ ܐܫܬܕܪܬ | | „wegen welcher du nach Ägypten reistest; |
| ܐܬܥܗܕܝܗ ܠܙܗܘܪܬܟ | 46 | „erinnere dich deines Strahlenkleides,[5] |
| ܘܠܛܠܝܬܟ ܫܒܝܚܬܐ ܥܘܗܕ | | „gedenke deines prächtigen Rockes, |
| ܕܬܠܒܫܝܗ ܘܬܬܟܫܦ | 47 | „[sie] anzuziehn und als Schmuck anzulegen, |
| ܕܒܣܦܪ ܓܢܒܪܐ ܫܡܟ ܢܬܩܪܐ | | „*auf daß* im Buche der Helden[6] dein Name *gelesen* werde |
| ܘܥܡ ܐܚܘܟ ܦܨܥܪܝܒܢ | 48 | „und du mit deinem Bruder, unserm Thron- |
| ܝܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܬܗܘܐ | | „*Erbe* in unserm Reiche werd*est*." [folger[7] |
| ܘܐܓܪܬܐ ܐܓܪܬܐ ܗܝ | 49 | *Der* Brief ist ein Brief, [siegelte |
| ܕܡܠܟܐ ܒܝܡܝܢܗ ܚܬܡ | | den der König mit seiner Rechten ver- |
| ܡܢ ܒܝܫܐ ܒܢܝ ܒܒܠ | 50 | vor den Bösen, den Kindern Babels |
| ܘܕܝܘܐ ܡܪܘܕܐ ܕܣܪܒܘܓ | | und den *empörerischen* Dämonen von Sarbûg. |

43a ܘܩܘܡ Cod., corr. G. Hoffmann | ܠܟ + G. Hoffmann.
47a ܘܬܬܟܠܠ Cod., corr. G. Hoffmann. 47b ܠܐܡܝܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
48a ܦܪܣܒܢ? Wright. Oder: w'am 'ḥûkh peṣṣâ'rîbhan G. Hoffmann.
48b ܥܡܢ ܒܡܠܟܘܬܢ ܠܗܘܐ Cod., corr. G. Hoffmann. 49a Cod. ܘܐܓܪܬܐ ܗܝ, corr. G. Hoffm.
49b ܚܬܡܗ̇ Cod., corr. G. Hoffmann.
50b ܡܪܘܕܐ Cod., corr. Noeldeke et G. Hoffmann.

[1] 1 Tim 6,15. Apoc Joh 19,16 heißt so Christus.

[2] vom Vater, Heiligen Geist, Christus Sohn. [3] Apoc Joh 3,2 f. [4] Apoc Joh 2,5.

[5] vgl. Apoc Joh 2,4. 5 'Ο νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς.

[6] richtig; nicht „des Lebens", was dahinter gemeint ist. S. Anm. 5 und zu Apoc Joh 20,12. — In das Buch des Lebens kommen die Athleten im Evangelium Philipp 4,3.

[7] nach meiner Etymologie bei Gressmann, Studien zu Euseb p. 70 von ܦܨܐ ܥܪܝܒܢ absol. = ܦܨܐ ܥܪܝܒܢ ܕܡܠܟܘܬܐ dem (ܠܗ erg.) das Los der Königswürde verbürgt (ܥܪܝܒܢ) ist; die Wortstellung nach griechisch κληρονόμος.

| | | |
|---|---|---|
| ܦܪܚܬ ܒܕܡܘܬ ܢܫܪܐ | 51 | Er flog in Gestalt des Adlers, |
| ܡܠܟܐ ܕܟܠܗ ܦܪܚܬܐ | | des Königs alles Gefieders,[1] |
| ܦܪܚܬ ܘܢܚܬܬ ܠܘܬܝ | 52 | flog und ließ sich nieder neben mir |
| ܘܗܘܬ ܗܘܬ ܟܠܗ ܡܠܬܐ | | und wurde ganz Rede. |
| ܒܩܠܗ ܘܒܩܠ ܪܓܫܗ | 53 | Bei seiner Stimme und der Stimme seines *Klanges* |
| ܬܥܪܬ ܘܩܡܬ ܡܢ ܫܢܬܝ | | erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf, |
| ܫܩܠܬܗ <ܠܝ> ܘܢܫܩܬܗ | 54 | nahm ihn mir[2] und küßte ihn, |
| ܘܫܪܝܬ ܐܢܐ ܚܬܡܗ ܩܪܝܬ | | löste sein Siegel und las. |
| ܘܟܠ ܐܝܟ ܕܒܠܒܝ ܪܫܝܡ | 55 | Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand,[3] |
| ܟܬܝܒܢ ܕܐܓܪܬܝ ܡܠܬܗ | | waren die Worte meines Briefes geschrieben. |
| ܥܗܕܬ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܐ | 56 | Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre |
| ܘܚܐܪܘܬܝ ܬܒܥܬ ܓܢܣܗ̇ | | und (daß) mein Adel seine *Natur* heischte; |
| ܥܗܕܬ ܠܡܪܓܢܝܬܐ | 57 | ich gedachte der Perle, [ward[4] |
| ܕܥܠܝܗ̇ ܠܡܨܪܝܢ ܐܫܬܕܪܬ | | wegen deren ich nach Ägypten geschickt |
| ܘܫܪܝܬ ܡܪܩܐ ܐܢܐ ܠܗ | 58 | und begann zu bezaubern[5] [Schlange. |
| ܠܚܘܝܐ ܕܚܝܠܐ ܘܡܫܦܐ | | die schreckliche und (Gift) schnaubende |
| ܐܢܡܬܗ ܘܐܫܢܬܗ | 59 | Ich brachte sie in Schlummer und Schlaf, |
| ܕܫܡ ܐܒܝ ܥܠܘܗܝ ܐܬܕܟܪܬ | | indem *ich* den Namen[5] meines Vaters über ihr erwähnte, |
| ܘܫܡܗ ܕܬܪܝܢܢ | 60 | den Namen unsers Zweiten [Ostens,[6] |
| ܘܕܐܡܝ ܡܠܟܬ ܡܕܢܚܐ | | und meiner Mutter, der Königin des |

51b ܕܡܠܟܗ Cod. 53a ܪܚܫܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
54a ܠܝ add. G. Hoffmann. 54b ܚܬܡܗ Cod., corr. —
55a D. h. dabhlebharšîm. Cod. ܘܟܠܗܘ G. Hoffmann.
57b ܦܪܘܣܝ? G. Hoffmann. 59b Cod. ܐܠ ܥܠܘܗܝ, corr. G. Hoffmann.

[1] Adler wegen der Schnelligkeit (2 Sam 1,23. Klagel 4,19) als Briefbote, als erhabenster Vogel, Apoc Baruch syr. 77,21 ff. Näher: Botenengel als Adler Apoc Joh 8,13 ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι ähnlich dem ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι mit dem ewigen Evangelium 14,6. Adler = König vgl. Ez 17. Im μεσουράνημα fliegen überhaupt die Vögel Apoc 19,17. [2] Vgl. 11b.

[3] Vgl. 2 Cor 3,2 f. Der Vertrags-Text in meinem Herzen stimmte mit dem des Briefes überein: Vertrag d. h. ברית A. N. T.: Außerdem metaphysisch auf die anima naturaliter christ. 10. 56. [4] oder man mich n. Ä. schickte (metri c.).

[5] Zunächst bildlich nach Art der Schlangenbeschwörer; doch ist nicht ausgeschlossen, daß der bloßen Nennung der „Namen", wie sonst in der Gnosis, magische Wirkung beigemessen wurde. [6] D. h. Vater, Sohn und heiliger Geist (f.) (Achamoth?).

| | | |
|---|---|---|
| ܚܛܦܬܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ | 61 | erhaschte die Perle [mich zu wenden. |
| ܘܗܦܟܬ ܕܐܙܠ ܠܒܝܬ ܐܒܝ | | und kehrte um nach meinem Vaterhause |
| ܠܠܒܘܫܗܘܢ ܨܐܐ ܘܛܢܦܐ | 62 | *Ihr* schmutziges und unreines Kleid |
| ܫܠܚܬ ܫܒܩܬܗ ܒܐܪܥܗܘܢ | | zog ich aus, ließ es in ihrem Lande |
| ܐܪܚܬܗ ܠܡܪܕܝܬܝ ܕܐܬܐ | 63 | und richtete meine Reise daß ich käme |
| ܠܢܘܗܪܐ ܕܐܬܪܢ ܡܕܢܚܐ | | zum Lichte unsrer Heimat dem Osten. |
| ܘܠܐܓܪܬܝ ܡܥܝܪܢܝܬܝ | 64 | Meinen Brief, der mich erweckte, |
| ܡܢ ܩܕܡܝ ܒܐܘܪܚܐ ܐܫܟܚܬܗ | | fand ich vor mir auf dem Wege:[1] |
| ܕܒܩܠܗ ܐܥܝܪܬܢܝ | 65 | ihn, *der* mit seiner Stimme mich geweckt hatte, |
| ܬܘܒ ܒܢܘܗܪܗ ܗܝ ܡܕܒܪܐ | | mich wieder mit seinem Lichte leitend;[2] |
| ܕܫܐܪܝܐ ܒܣܪܝܩܘܢ | 66 | auf chinesisch (Papier!) mit Rötel (geschrieben),[3] |
| ܡܢ ܩܕܡܝ ܒܚܙܘܗ ܡܨܠܝܐ | | vor mir mit seinem Aussehn glänzend, |
| ܘܒܩܠܐ ܕܕܒܪܘܬܗ | 67 | mit der *Stimme seiner Führerschaft* |
| ܬܘܒ ܠܕܚܠܬܝ ܡܠܒܒܐ | | wiederum meine Angst ermutigend |
| ܘܒܚܘܒܗ ܢܓܕܐ ܠܝ | 68 | und mich mit seiner Liebe ziehend. |
| ܢܦܩܬ ܥܒܪܬܗ ܠܣܪܒܘܓ | 69 | Ich zog hinaus, kam durch Sarbûg, |
| ܫܒܩܬ ܠܒܒܠ ܠܣܡܠܝ | | ließ Babylonien[4] zu meiner Linken[4] |
| ܘܡܛܝܬ ܠܡܝܫܢ ܪܒܬܐ | 70 | und gelangte zur großen [Stadt[5]] Maišân, |
| ܠܡܥܠܢܗܘܢ ܕܬܓܪܐ | | dem Hafen der Kaufleute, |
| ܕܒܥܒܪܗ ܕܝܡܐ ܝܬܒ | 71 | *der* am Ufer des Meeres liegt. |
| ܘܠܬܘܢܝܬܐ ܕܫܠܚܬ ܗܘܝܬ | 72 | Mein Strahlenkleid, das ich ausgezogen hatte |
| ܘܠܟܬܘܢܝ ܕܥܡܗ ܡܟܪܟܐ | | und meinen Rock, mit welchem es umlegt war, |

61a ܘܫܩܠܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann. 62a ܘܠܒܘܫܗܘܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
62b ܘܫܒܩܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann. 63a ܘܐܪܚܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
65a ܐܣܪ str. G. Hoffmann | ܐܚܝܠ Cod., corr. Wright.
67a ܘܒܩܠܗ ܘܕܒܪܘܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
68 Bevan nimmt Lücke eines Halbverses von 68 an. Cod. ܢܓܕ.
71 ܘܥܒܪܗ Cod., corr. Wright. | ܝܬܒܐ Cod., corr. G. Hoffmann. | Nach 71 nimmt Bevan Lücke von einem Halbvers an.
72a ܘܠܬܘܢܝܬ (a. Rand ܠܬܘܢܝܬ) Cod., „oder ܘܠܬܘܢܝܬܐ“ G. Hoffmann.

[1] Das Folgende ist von „fand“ abhängig.

[2] vgl. die Rauch- (Donner-) und Feuersäule vor Israel in der Wüste.

[3] Wichtig! Vgl. Karabacek, Das arabische Papier; = ܣܪܝܩܘܢ.

[4] die Postroute, der Landweg, ging jedenfalls westlich vom Euphrat. Wenn Sarbûg die Stadt Babel ist, bleibt Babylonien erst südwärts links.

[5] Wohl Forat Perâth-Maišân.

| | | |
|---|---|---|
| 73 | ܡܢ ܪ̈ܘܡܐ ܕܗܘܪܩܢܝ | schickten mir von den Höhen Hyrkaniens[1] |
| | ܠܬܡܢ ܐܒ̈ܗܝ ܫܕܪܘܗ̇ | dorthin meine Eltern |
| 74 | ܒܐܝܕܐ ܕܓܙ̈ܒܪܝܗܘܢ | vermittels ihrer Schatzmeister, |
| | ܕܒܫܪܪܗܘܢ ܥܠܝܗ̇ ܡܗܝܡܢܝܢ | die wegen ihrer Wahrhaftigkeit damit betraut waren. |
| 75 | ܕܠܐ ܥܗܝܕ ܗܘܐ ܠܝ ܐܣܟܡܗ̇ | Ohne mich[2] seines Ranges zu erinnern, |
| | ܕܒܛܠܝܘܬܝ ܫܒܩܬܗ̇ ܒܒܝܬ ܐܒܝ | weil *meine* Kindheit[3] es in meinem Vaterhause gelassen hatte, |
| 76 | ܡܢ ܫܠܝ ܟܕ ܐܣܬܟܠܬܗ̇ | *schien* mir plötzlich sobald ich seiner ansichtig wurde, |
| | ܒܡܚܙܝܬܝ ܙܘܗܪܐ ܕܡܐ ܠܝ | das *Strahlenkleid* meinem Spiegel[4] zu *gleichen:* |
| 77 | ܟܠܗ̇ ܐܢܐ ܒܟܠܝ ܚܙܝܬ | ich sah es ganz in mir Ganzem [sichtig, |
| | ܘܐܦ ܐܢܐ ܠܟܠܝ ܒܗ ܐܣܬܟܠܬ | und ward in ihm auch meiner ganz an- |
| 78 | ܕܬܪܝܢ ܚܢܢ ܒܦܘܪܫܢܐ | daß wir zwei wären in Geschiedenheit |
| | ܘܬܘܒ ܚܕ ܚܢܢ ܒܚܙܘܐ ܕܚܕ | und wieder eins in einerlei Gestalt;[5] |
| 79 | ܘܐܦ ܠܗܘܢ ܠܓܙܒܪ̈ܐ | auch sah ich ebenso, daß die Schatz- |
| | ܕܠܝ ܐܝܬܝܘܗ̇ ܗܘܘ ܚܙܝܬ | die es mir gebracht hatten, [meister, |
| 80 | ܕܬܪܝܢ ܐܢܘܢ ܚܕܐ ܕܡܘܬ ܐܢܘܢ | zwei wären von einerlei Gestalt, |
| | ܕܚܕ ܪܘܫܡ ܡܠܟܐ ܪܫܝܡ ܒܗܘܢ | weil ihnen dasselbe [„ein"] Zeichen eingezeichnet war des Königs, |
| 81 | ܕܐܝܩܪܐ ܐܦܢܝ ܠܝ | der mir durch sie die *Ehre*, |
| | ܠܡܫܟܘܢܐ ܕܥܘܬܪܝ ܒܐܝܕܝܗܘܢ | *das Pfand*[6] *meines* Reichtums zurückgab, |

73a ܕܗܘܪܩܢܝ Bevan. | 75a ܘܕܠܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
75b ܕܒܛܠܝܘܬܐ Cod., corr. G. Hoffmann. 76a ܗܟܢܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
76b ܙܘܗܪܐ G. Hoffmann, ܠܒܘܫܐ Cod. ܠܒܘܫܐ ܠܟܘܠܗ ? | ܕܡܐ Bevan.
77a ܒܟܠܝ Cod., ܐܢܐ corr. G. Hoffmann. 77b ܠܟܠܝ Cod.
81a Nach καὶ ἀπεδίδουν μόι τιμήν corr. G. Hoffmann. | ܕܐܦܢܝܘܢܝ ܐܝܩܪܐ ܠܝ Cod., corr. ܕܐܦܢܝ? Wright. 81b ܠܡܫܟܘܢܐ ܘܥܘܬܪܐ ܒܐܝܕܝܗܘܢ Cod., corr. G. Hoffmann.

[1] Hiernach also schon seit der parthischen Zeit als Elburz mit Hara berezaiti des Avesta gleichgesetzt, mit dem Dumbâwand. Warkân: Marquart, Eranšahr 72.

[2] Obgleich ich seine kgl. Würde und eigentliche Bedeutung vergessen hatte, erkannte ich mich sofort in ihm wieder. [3] Subjekt.

[4] Vgl. 2Kor 3,18 ἀνακεκαλυμμένῳ προςώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

[5] Dem εἶδος und der ἰδέα nach eins, individualiter verschieden, ὁμοιώματα: Plato.

[6] ܠܡܫܟܘܢܐ ܕܥܘܬܪܝ Die Seele vom Himmel scheidend läßt ihren angeborenen Reichtum (Idealgestalt) dort als Pfand zurück, welchen sie durch ihre Arbeit um die Perle auf Erden auslöst.

ܒܪܘܚܬܐ ܡܨܒܬܐ 82 das Strahlenkleid, [geschmückt war:
ܒܨܒܘܥܐ ܓܐܝܐ ܡܫܢܝܐ das mit prächtigen glänzenden Farben
ܒܕܗܒܐ ܘܒܒܪܘܠܐ 83 mit Gold und Beryllen, [len?)
ܘܟܪܟܕܢܐ ܘܦܛܕܘܢܐ mit Chalcedonen und schillernden (Opa-
ܘܣܪܕܘܢܐ ܡܫܚܠܦܝ ܓܘܢܐ 84 und verschiedenfarbigen Sardonen.[1]
ܐܦ ܗܝ ܒܪܘܡܗ ܡܬܩܢܐ Auch war es gemäß seiner (himmlischen) Erhabenheit angefertigt
ܘܒܟܐܦܐ ܕܐܕܡܘܣ 85 und mit Demantsteinen
ܟܠܗ ܦܪܩܝܗ ܩܒܝܥܝܢ all seine Gelenke festgesteckt;[2]
ܘܨܠܡܗ ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ 86 das Bild des Königs der Könige
ܟܠ ܒܟܠܗ ܡܨܝܪ ܘܨܝܪ war ihm vollständig überall aufgemalt
ܘܐܝܟ ܟܐܦܐ ܕܣܦܝܠܐ 87 und es (rein) wie Saphirstein[3]
ܬܘܒ ܒܪܘܡܘܗܝ ܡܨܒܬܐ wiederum in seinen Höhen bunt gewirkt.
ܘܚܙܝܬ ܬܘܒ ܕܒܟܠܗ 88 Ich sah ferner, überall an ihm
ܙܘܥܐ ܕܝܕܥܬܝ ܪܚܫܝܢ die Bewegungen *meiner* Gnosis wimmeln
ܘܚܙܝܬ <ܗܘܐ> ܕܠܡܡܠܠܘ 89 und sah auch, daß es sich
ܐܝܟ ܡܛܝܒܘ ܕܡܡܠܠܘ wie zum Reden anschickte.
ܩܠ ܢܥܡܬܗ ܫܡܥܬ 90 Den Klang seiner Melodien vernahm ich,
ܕܟܕ ܡܢܚܬܗ ܡܪܛܢܐ die es *während seiner Herabkunft* lispelte:
«ܕܗܘ ܐܢܐ ܚܦܝܛ ܒܥܒܕܐ 91 „Ich gehöre dem hurtigsten[4] Diener an,
ܕܠܗ ܪܒܝܘܢܝ ܩܕܡܘܗܝ ܕܐܒܝ für *den* man mich vor meinem Vater aufzog
ܘܐܦ ܐܢܐ ܡܪܓܫ ܗܘܝܬ ܒܝ 92 und ich gewahrte auch [wuchs."
ܕܩܘܡܬܝ ܐܝܟ ܥܒܕܘܗܝ ܪܒܝܐ» wie meine Statur wie (= mit) seine Werke
ܘܒܙܘܥܘܗܝ ܡܠܟܝܐ 93 Und mit seinen königlichen[5] Bewegungen
ܟܠܗ ܠܘܬܝ ܡܬܦܫܛܐ ergießt es sich ganz zu mir hin

82a ܒܠܘܚܝ Cod., corr. G. Hoffmann.
82b ܒܨܒܥܐ Cod., corr. G. Hoffmann. | ܡܫܢܝܐ Cod., corr. G. Hoffmann („oder ܘܡܨܒܬܐ"); ܡܫܚܠܦܐ Noeldeke.
84a ܘܣܪܕܘܢܐ Cod., corr. Wright. | ܓܘܢܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
86b ܟܠ G. H., ܟܠܗ Cod. ܡܨܝܪܬܐ ܒܪܘܡܘܗܝ Cod., corr. G. H.
88b ܪܚܫܢܐ Cod., corr. G. H. ܪܚܫܬܐ Wright.
89a <ܗܘܐ> + G. Hoffmann. 90b ܡܢܚܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
91a ܗܘ G. Hoffmann, ܗܘ Cod. | ܒܥܒܕܐ? Noeldeke.
92a ܡܪܓܫ Cod., corr. G. Hoffmann.

[1] Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit der Idee der Seele, νοούμενον.
[2] Ez 1,26. Ex 24,10. [3] Mannigfaltigkeit des göttlichen Wesens.
[4] Bereitwillig und geschickt. Vgl. עותרא זריזא ומזארזא Brandt, Rel. d. Mand. p. 27.
[5] = göttlichen.

| Syriac | | |
|---|---|---|
| [illegible] | 94 | und eilt im Auftrag („an der Hand") seiner Geber |
| [illegible] | | daß ich es nehmen möchte |
| [illegible] | 95 | und auch mich stachelte meine Liebe |
| [illegible] | | ihm entgegen zu laufen, *es* zu empfangen. |
| [illegible] | 96 | Und ich streckte mich hin und empfing es, |
| [illegible] | | schmückte mich mit der Schönheit seiner Farben |
| [illegible] | 97 | und zog meinen glänzendfarbigen Rock |
| [illegible] | | vollständig über mich ganzen. |
| [illegible] | 98 | Damit bekleidete ich mich und stieg empor |
| [illegible] | | zum Tore (Hofe) der Begrüßung und der Anbetung. |
| [illegible] | 99 | Ich bückte mein Haupt und betete an |
| [illegible] | | den „Glanz"[1] des Vaters, der mir es (das Kleid) geschickt hatte, |
| [illegible] | 100 | dessen Gebote ich ausgeführt hatte |
| [illegible] | | und der seinerseits getan, was er verheißen: |
| [illegible] | 101 | Am Tore (Hofe) seiner Prinzen (eig. „Haussöhne") |
| [illegible] | | verkehrte ich mit seinen Großen; |
| [illegible] | 102 | der mich freudig aufnahm |
| [illegible] | | und ich war mit ihm[2] in seinem Reiche, |
| [illegible] | 103 | den all seine Diener (Soldaten) |
| [illegible] | | mit Wasser-Orgelstimmen[3] preisen: |

95b [illegible] Cod., corr. G. Hoffmann.
98a [illegible] Cod., oder [illegible].
99b [illegible] Cod., corr. Wright. 101a [illegible]? Wright.
101b [illegible] Cod. [illegible] G. Hoffmann.
103a [illegible] Fraenkel (= ὑδραυλέων) [Zeitschr. f. Assyr. XVII, 86]. Nach Hoffmann ist es dasselbe Wort, aus hedrôlsê entstellt.

1 = Christus ἀπαύγαϲμα τοῦ πατρόϲ sonst auch [illegible] Apoc 22,23 ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτιϲεν αὐτήν (das neue Jerusalem), καὶ ὁ λύχνοϲ αὐτῆϲ τὸ ἀρνίον. Zu der Szene überhaupt vgl. Apoc 7,9 ff.
2 dem ἀπαύγαϲμα, Christus.
3 Vgl. die Stimme Christi u. der Engel Apoc 1,15 f. 19,6. vgl. Jer 51,16. 55.

ܕܐܫܬܘܕܝ ܕܠܬܪܥܐ 104 *dafür daß* er versprochen hatte,
ܕܡܠܟ ܡ̈ܠܟܐ ܐܙܠ ܠܗ daß ich an den Hof des Königs der Könige reisen

ܘܒܩܘܪܒܢܝ ܡܪܓܢܝܬܝ 105 und bei *Darbringung meiner* Perle
ܥܡܗ ܠܡܠܟܢ ܐܬܚܙܐ mit ihm (vor) unserm König erscheinen sollte.

---

## II.

### Über das Lied von der Seele.

Ursprung der Allegorie: Matth 13,46.

1. Die Perle = Himmelreich ist metaphysisch-psychologisch aufgefaßt, die (platonische) Idee der concreten auf Erden weilenden Seele s. p. 286.

2. Die Eltern: der König = Gott-Vater; die Mutter-Königin = der heilige Geist, fem., leicht entwickelt aus der Zeugung Jesu im Leibe der Maria vgl. Apoc 12,1 f. Ihr erstgeborner Sohn, daher nächster Erbe, „Zweiter“ „unser Tronberechtigter“ (ܡܕܒܪܢ s. Übers. 48), Christus. Auf den Namen Gesalbter spielt „Sohn der Gesalbten = Königssohn“ an: v. 26.

3. Christus heißt „Erbe am Königreich“. Er reist nicht mit der Seele und wird ausdrücklich von ihr (als der Menschenseele) unterschieden v. 15, die sein Bruder ist; zumal am Schluß, wo er v. 99 „Abglanz des Vaters“, Vertreter des Königs der Könige = Gottes ist, d. h. ein nur im Himmel sichtbarer Gott, während Gott Vater unsichtbar bleibt: die Seele tritt 105 mit Gott Sohn-Abglanz vor den Vater, aber sieht nur den Sohn. Letzterer ist es, der das Himmelreich versprochen hat und es dem Erfüller der Bedingungen seiner Gebote [als Richter] verleiht. Während der Vertragschluß am Anfang v. 11 (mehr anthropomorphisch) den Eltern der Seele, also Gott Vater, beigelegt wird, wird am Ende der praktische Verkehr mit der verklärten Seele dem Mittler „Abglanz des Vaters“ zugeschrieben, und dieser als sinnliche Erscheinung mit dem Vater verschmolzen, aber individualiter oder abstract von ihm

---

104 a ܘܐܫܬܘܕܝ Cod., corr. G. Hoffmann. | ܠܘܬ str. G. Hoffmann.
104 b ܥܡܗ str. G. Hoffmann. 105 a ܘܒܩܘܪܒܢܗ ܡܪܓܢܝܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.

getrennt. Auch in Pistis Sophia ed. Schwartze 131,13, verschmilzt Jesus in der Endzeit mit dem Ineffabilis in Bezug auf Gnosis vgl. 12,10. 199,14.

4. Die Trennung wird gedacht offenbar nach der Theorie der Doppelexistenz aller Seelen- und Geisterindividua, welche v. 76 ff. verraten wird.[1] Dem Verhältnis Gott-Vater zu Gott-Sohn-Abglanz entspricht es, wenn der Seele auf Erden ihre platonische Idee im und vom Himmel gegenüber tritt. Himmel und Erde bedingen ihre Trennung, aber ihr Kern ist von identischer Gestalt. Analog ist das Verhältnis der paulinischen ψυχή und des πνεῦμα, und man darf nicht an die Fravarti denken. Aber der platonische Einfluß zeigt sich an der Hervorhebung „der Erinnerung" ἀνάμνηϲιϲ (v. 75 vgl. 56. 44 f.), die plötzlich geschieht. Vgl. Pistis Sophia 43,12: hier sagt die Glaubensweisheit: Abstulere meum lumen mihi et mea vis exaruit. Oblita sum mei μυϲτηρίου quo functa sum ab initio etc. Unwissenheit des Kindes = Vergessen 177,25 Plato's poculum oblivionis 240,19 und sonst. S. Iren. adv. haer. 2,33, 2 vgl. 1. Das Urbild der Seele im Himmel wächst parallel der Seele auf Erden 91. 92. Vgl. den Anhang p. 288.

5. In der Allegorie ist die Seinsseite der Seele vertreten durch ܠܒܘܫܐ, das Strahlenkleid, ein Ausdruck für die allgemein göttliche begriffliche Lichtsubstanz, mit welcher sittliche Reinheit und Heiligkeit zusammenfällt. Dazu ist Vorbild nicht bloß (ἐϲθῆϲ) λευκή im N. T. überhaupt, sondern insbesondere in der Apoc Joh 3,5. 18. 4,4 ἱμάτιον. 6,11. 7,9. 14 λίνον oder βύϲϲινον καθαρὸν λαμπρόν 15,6; 19,8. 14, vgl. außerdem Ps 104,2. 4 (LXX 103).[2] Es dient als Unterlage für die aufsitzende Purpur-

[1] Diese Syzygie wird unterstützt durch andere Motive, wie: rechts und links beschützt = überall. Die Utrā's als Wächter (der Jordane, als die Lichttaufengel Šilmai und Nidbai, vgl. die 7 παρθένοι τοῦ φωτόϲ), ferner Adams Schutzengel, treten doppelt auf, wie die reitenden Gensdarmen in Italien. Brandt, Rel. der Mandäer p. 31.

[2] Von da her spielt ἱμάτιον, ἔνδυμα eine große Rolle in der gnostischen Terminologie. Es vertritt die Außen- und Erscheinungsseiten d. h. die mehr linken Seiten des Lichtes, die bestimmten Klassen seiner Reinheit und wird Schutzkleid, wenn ein Kleid aus höherem Licht über eins der niedrigeren Gestalt gezogen ist: Pistis Sophia. Ἔνδυμα leistet für die Individuen dasselbe wie περιπετάϲματα für die Räume 16,20. 24. Daher das mandäische מאנא = ἱμάτιον N. T., zunächst = Lichtklasse, dann als großes Erstes מאנא, kurzweg bloß מאנא, (wie Erstes Mysterion in Pistis Sophia) Lichtperson: Brandt, Mand. Rel. p. 29 Schriften p. 125 und oft. Folgerichtig auch Mânâ's der Dunkelheit (Gog und Magog) Rel. p. 214, ebenso Pistis Sophia 69,16. Auch unter anderen Worten sind Glanzkleider häufig: Brandt, Mand. Schriften 11. 14. 15. 19. 42. 56. 57. 77 u. 95. 203 unten. Weiße Kleider wie die der הילוליא d. h. der Klasse הֵלֵל בן שחר p. 81.

Ähnlich ist das Verhältnis der Bedeutung von παραϲτάτηϲ, Beistand Adjutant der Lichtemanationen (als Königen), sofern ein solcher bei der Sammlung der Lichtelemente aus der Hyle den Fürsten seiner Lichtklasse helfen soll: häufig in Pistis Sophia = Jawar אריאוריא Brandt, Rel. 36.

toga, wie der Hohepriesterephod auf dem מעיל האפוד, nur daß dieser Rock als weisser בד gedacht ist. Beide Gewänder bilden eine Einheit. Daher steht v. 82f. ܐܨܛܠܐ allein für beide, die Toga 97. Der Farbengegensatz königlicher Gewänder blauer und roter Purpur, Karmin, auf (weissem) Byssos, entlehnt aus Esther 8,15. 2 Chron 2,13. 3,14. 5,12 kommt zwar für die große Babel ἡ περιβεβλημένη βύccινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον Apoc Joh 18,16 vor; aber die Verbindung zweier Gewänder wie hier (vgl. Apoc 19,8) scheint in der Apoc nicht vorzukommen: Christus trägt einen roten Mantel 19,13, aber sein Rock wird nicht genannt. — Die zwei ἐνδύματα, welche der zum Ἄρρητος wieder aufsteigende Christus (wieder) anziehen wird — abgesehen von seinem dritten der Hyle angepaßten Kleid Pistis Sophia 10,12. 75,9. 74,26ff. 81,27. 34,7. — sind die beiden Seiten des Urwesens 12,25 χωρήματα duo Ineffabilis 139,11 introspicientis et prospicientis 140,17 der alten platonischen Dichotomie Sein: Werden entsprechend = Vater und Sohn vgl. 14,14. 29,5. 16. 17, oder auch eine erkennbare Seite gegen die unerkennbare, die selbst nach vollendeter Gnosis Christi und seiner Reichserben unerkennbar übrig bleibt 146ff. Was von Christus gilt, gilt von seinen Erlösten zur Endzeit. Auf der Toga sind wie auf dem Ephod die Edelsteine angebracht. Diese wie der Purpur drücken nach ihrer Menge, denn sie haben das Maß des geistigen Wuchses 10 vgl. 92, den individuellen Grad der Teilnahme an göttlicher Herrlichkeit aus, der auf dem Verdienst (den Werken) beruht, das sich die Seele auf Erden erwirbt, ihren Schatz im Himmel, den sie auf Erden sammelt εἰc θεὸν πλουτῶν Luk 12,21. 1 Tim 6,18, genannt Reichtum ܥܘܬܪܐ = Wesenserweiterung. Da alles Lichte auf Erden seinen correlativen Urquell und Idee im Himmel hat, wird עותרא vgl. מאנא bei den Mandäern zu Engeln. Vgl. Apoc Jo 3,18. Röm 11,33. Ephes 3,9. Kol 2,3. Vgl. z. B. Brandt, Mand. Schrift. p. 13.[1] Durch die Ansammlung der Verdienste auf Erden wächst gleichsam das zurückgelassene Schmuckkleid und heißt daher Reichtumsniederlegung, Unterpfand: 81. 91f. Man unterscheide:

a) Dem irdisch-psychischen Wesen [alswie der ästhetischen Seele] entspricht ihr Reisevorrat[2] v. 3ff., ihre angeborne himmlische Mitgift, auch als „Weisheit" mit Edelmetallen und Edelsteinen verglichen (Hiob 28). Schon sie ist mit Diamant, der Eisen zerreibt, gegürtet[3] d. h. ihr Dasein zusammengehalten, d. h. nur teilweise unzerstörbar (ἀφθαρcία):

[1] Jêû (s. hier p. 288) ist Ζοροκοθορα des Melchisedek PS 228,21. 223,18. οΖορ κοθορα אוצר עותרא.
[2] Reisezehrung = gute Werke bei den Mandäern: Brandt, M. Schrift. p. 37 vgl. 74.
[3] Die Gürtung erinnert an den Lichtgurt der Mandäer — als für wandernde Gäste auf dieser Erde.

Eisen auf Erden kann ihr Leben nicht vernichten. Vielleicht ist bei diesem ἀδάμας dessen Beziehung auf 'Αδάμας-Adam, den ἀρχάνθρωπος den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, den himmlischen Christus der Naassener vorausgesetzt: Hippolyt Phil V, 6 p. 95. 96. 104. 105 ausgedruckt bei Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristenthums 1884 412 f. Note, vgl. Adakas hier p. 291. Derselbe υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist der Uthrâ Enôš der Mandäer im Gegensatz zum historischen hylischen Nebû Mšîhâ: Brandt, Mand. Schriften p. 93. 96. Demantmauern hat dort die himmlische Stadt: p. 12.

In jenem Reisevorrat, insbesondere diesem unzerstörbaren Teil, versteckt sich auch das Zeichen der Abstammung, die Freiheit v. 56.24, nämlich von der hylischen Moira und Heimarmene; die Freiheit, die nach der Durchsetzung ihrer Natur strebt, in deren Begriff liegt die Fähigkeit und die Lust zu wachsen: incrementum ad aeternum, Pistis Sophia 133,10.

b) Im Himmel (84. 87) trägt das ideale Correlat (νοητικόν) ein pneumatisches Kleid, analog dem ersten, aber gesteigert: alle seine Gelenke sind demanten, d. h. die sich mit ihrem Urbild deckende Seele ist ganz und gar unvergänglich. Sie ist in allen Teilen Ebenbild der Gottheit, 1 Kor 15,49. Sie ist λογικόν. Die Gedanken der irdischen Seele sind dieselben wie der himmlischen v. 88, ihre Bewegung ist königlich, rührt unmittelbar von Gott, dem νοῦς, dem πνεῦμα, her.

c) „Perle" heißt nun keineswegs der bei der Geburt vom Himmel empfangene Lichtfunke — dessen Anfangszustande der psychische Reisevorrat entspricht — sondern, da dieser kraft seiner Freiheit (vgl. b) fähig ist zu wachsen, während er sich in fremder hylischer Umgebung befindet, das Ziel dieses Wachstums, die Vollendung seiner Persönlichkeit (Seele), die Gerechtheit für das Himmelreich, dem die Perle gleicht (Matth 13,46). Diese Gestaltung der Perle hindert die Schlange = Hyle. Sie kann ihr nicht rasch und sofort entrissen werden 21; denn jene schläft nicht und zeigt ihre Macht, die der Macht des Himmels ursprünglich ebenbürtig ist, deren Unebenbürtigkeit die Gnosis zu erklären wünscht, aber doch nicht erklärt.

Die Seele muß sich anstrengen und ihre Freiheit gebrauchen 47 ܫܗܪܐ 92 ܥܡܠܐ. Sie braucht sie zwar sogleich (29) in treuer Verfolgung ihres Zieles, wendet aber (aus Irrtum) ein falsches Mittel an: sokratische Lehre. In dem Wahne, sie könne unerkannt sich und die Perle aus der Hyle herausbringen, will sie sich hylisch verkleiden und nur scheinbar hylische Sitten annehmen. Wer aber den bequemen Weg der Hyle wandelt und sich ihrem Sinne anpaßt, den überwältigt sie: die himmlische und die irdische Natur sind unverträglich. Weil sie dies nicht gewußt hat,

erliegt die junge Seele und bedarf erst der Offenbarung: via crucis est via salutis (47. 92), welches Weges Anfang ἀποτάσσεσθαι τῷ κόσμῳ ist. Erst die Offenbarung, eine Frucht vom Baume der Erkenntnis, gibt dem Kinde die volle Reife und Verantwortung. Die Gnosis setzt voraus, daß in dem höchsten Prinzip der Drang nach Seligkeit liegt, deren Befriedigung durch die Tätigkeit der Selbsterkenntnis, das Hervortreten aus sich selber und das Offenbaren, erlangt wird. Pistis Sophia 141,29. Daher die Erreichung seiner Seligkeit der Zweck des Alls sei: 199,14. Diese himmlische Genußsucht ist der irdischen wesensverwandt: Lust dort und Lust hier bleibt Lust; aber letztere geht auf naheliegende Teilziele, während die erste auf ferne, ewige und allumfassende Seligkeit. Daher beruht der Sündenfall auf der Unreife intellektueller Entwickelung, auf Misverständnis, auf Verwechslung des Abbildes der Begierde im Hylischen mit ihrem Urbild im Lichten. So bei der Achamoth: Pistis Sophia p. 32,9f. 33,22. Die Ziele irdischen Glücks sind Wechselbälge, die der Teufel Authades dem Seligkeitsdrange unterschiebt und dieser primitive Drang selbst, als Affekt der irdischen sinnlichen Psyche, folglich gefesselt an den Bereich der Heimarmene PS 186,17. 177,23. 213,11. 214,16. 215,23f., heißt ἀντίμιμον πνεύματος — Nachahmer des Pneuma — dessen Beseitigung die Hauptaufgabe des Erlösers ist 188,25f.; ein Ausdruck, der die Sache in die Gattung des Pneuma stellt.

d) Aber auch sofern auf Erden die Seele einen sichtbaren Leib trägt, werden im Liede deren zwei unterschieden, entsprechend dem reinen Leib, der ein Tempel Gottes ist, ψυχικὸν σῶμα im Gegensatz zum χοϊκὸν (ὑλικὸν) und der σάρξ vgl. 1Kor 15 etc. Denn als psychisches Soma scheint gedacht werden zu müssen v. 27. 28, der der Seele vom Himmel her verwandte liebliche Jüngling, der Bar-mšîḥê = Bar malkê heißt, d. h. divinus christianus, der der Seele eng verbunden bleibt, den sie gern um sich hat und den sie vor Berührung mit der Besudelung durch die Erdmenschen hütet, obgleich sie gleichzeitig durch Anpassung an die χοϊκοί Gefahr läuft, sich eine σάρξ anzuschaffen. Jener Jüngling, d. h. das σῶμα ψυχικόν nimmt Teil an der Aufgabe auf Erden, dem Perlenhandel, weil die sittliche Aufgabe sich wesentlich auf den Leib bezieht. Für diese Deutung spricht namentlich, daß bei ihr die Erwähnung des Jünglings den Zusammenhang nicht unterbricht und man begreift, warum weiter nicht von ihm die Rede ist. Ähnliches über die Entwickelung der zusammengesetzten Natur eines anfangs unschuldigen Menschenkindes bis zur Sünde berichtet ausführlich Pistis Sophia 177,21ff. Vgl. p. 276 N. 2. *Bei andrer Lesart träfe die Seele auf einen Christen d. h. die Kirche als Warner*

6. Bemerkenswert ist, daß die Seele auf Erden sonst nicht durch einen Begleiter — Christus auf Erden — sondern nur durch den Brief,[1] d. h. die Offenbarungsschrift unterstützt wird, auch die Erscheinung Christi auf Erden sonst nicht erwähnt wird. Der Verf. setzt diese als vergangen voraus und schildert die Schicksale einer jeden gläubigen Seele zur christlichen Zeit. Auf ihre Verlassenheit (v. 23) in dieser Welt wendet Pistis Sophia 45,4 den Ps 102,7 an.

7. Das Postbotenpaar und das Schatzmeisterpaar — nach § 4 je einer — vertreten Engel: der Postbote als Kindeshüter wohl den Engel der Liebe-Barmherzigkeit-Erwählung; der Schatzmeister-Verwalter der guten Werke, Überbringer des versprochenen Lohnes, als Vergelter, den Engel der Gerechtigkeit = Treue und Wahrhaftigkeit v. 74. Apoc Joh 19,11. 1,5; 3,14. —

**Anhang zu p. 286b.**

Der Gegensatz von Urbild und Abbild = Spiegelbild wiederholt sich auch in der Entstehung der προβολαί: Abatur kam (nach Genza r 158,19 bei Brandt Rel. p. 52) in jene Welt, sah sein Antlitz im schwarzen Wasser (= Chaos) und sein Bild und Sohn wurde ihm aus dem schwarzen Wasser gebildet. Dieser Abatûr אבאתור ist eine Abkürzung des Καλαπαταυρωθ in Pistis Sophia 221,9. d. h. קָל אַב הַתּוֹרוֹת „die Stimme des Vaters (= Hüters) der Gesetze, Beiname Jahwes des Gottes des Himmels als Gesetzoffenbarers. Dieser Jahwe tritt in PS als Kalapatauroth's Vater Jêû auf, bei den Mandäern als Jôšamîn (Jô des Himmels). Jêû als Gott des A. T. wurde ein verhältnismäßig niedrigerer Engel (62,4), ein ἐπίσκοπος des Lichts 122f. 123,12. 24,28. 31. 62,4. 224. 227. 228, der die Archonten der Heimarmene von Anbeginn geordnet hat, in ihren Schranken hält und das Licht der höheren Regionen in den niedrigeren schützt. Die alte Weltordnung Jêû's wird der Christus des N. T., in der Endzeit umwandeln 24,25 f. 23,27. Während der Obere Christus und seine Gleichwerte im Pleroma dem Ersten Leben der Mandäer entspricht, ist Jôšamin das Zweite Leben, d. h. das μέϲον zwischen dem Firmament und dem höchsten Lichtraum, Brandt, Rel. d. Mand. p. 31. 'Ιαω der große Hegumenos μέϲου wird von seinem Doppelgänger Jeu in PS 123,24 unterschieden. Abâtûr wie Καλαπαταυρωθ stehen eine Stufe tiefer. Letzterer ist ἄρχων super ⲥⲏⲙⲟⲩⲧ [*Skemmut*, Schwartze] in quo est pes Jeû, ist also, nach Matth 5,35, beim ὑποπόδιον, Erde, zu suchen. Abâtûr ist das Dritte Leben (Brandt, Rel. p. 57,1). Er bewachte die Bücher, die Jêû dem Enoch vom Baum der Erkenntnis und des Lebens geoffenbart hatte,

[1] Vgl. den bekehrenden „Brief“ des Lebens an Ptahil: Brandt, Mand. Rel. p. 54.

1. 12. 1903.

auf dem Berge Ararat vor der Sintflut und vor neidischen Árchonten. 155,1. 7. Abâtûr im Genza ist der richtende Gott des A. T., er steht der Wägung der Verdienste vor (Brandt, Rel. 75), in der 8ten Maṭartâ, wie Jeû rächender Strafgott ist PS 60,4. 62,4, der die Frechheit der Diener des Authades (Teufels) mit Finsternis straft. Apataurôth scheint zu den Dienern Jeû's (παραλημπται, Empfänger reinen Lichtes) 209,7. 14, oder ἄγγελοι Jeû's, des „Ersten Menschen" (Archanthropos) 208,30 zu gehören, welche den Drachen, das als Ringmeer wie der Okeanos gedachte „Schwarze Wasser" der Mandäer, die Hölle, in Schranken halten und die daraus geretteten Lichtseelen geleitend einander aushändigen, bis sie durch Jeû's Barmherzigkeit in den Mittelort (Äther) gelangen, wo die Lichtscheidenden (richtenden) 7 Jungfrauen des Lichts sie mit der Lichttaufe versehen. Vielleicht bedeutet ⲥⲟⲩⲙⲟⲩⲧ den Horizont, wo der Himmel auf den Styx-Okeanos aufstößt, die שכינות des Gesetzgebers vom Sinai Ex 19. 20. Vgl. Mand. Schrift. p. 9,3.

Tiefer als Abâtûr steht sein Sohn Ptahil, dessen Schöpfungswerke bei Brandt, Rel. 52ff. offenbar nach Genes 1 gedichtet sind. פתחאל heißt Jahwe, sofern er den Mund zum Schaffen öffnet. Vgl. Mand. Schrift. 13 med.

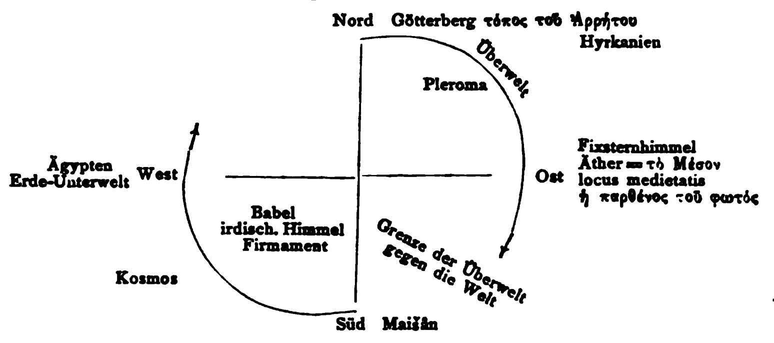
---

III.

## Zur allegorischen Geographie.

Der Weg der Seele führt vom (1.) Himmel, als Gottessitz, durch (2.) das Firmament zur (3.) Erde.

Durch diese Dreiteilung, die der Dreiteilung der Seele entspricht, wird der Weg bestimmt, nicht genau durch den Sonnenlauf.




Im Liede ist Osten und Norden nicht ausdrücklich unterschieden, aber in der Orientierung das System vorausgesetzt, nach welchem das

Pleroma im Nord von dem überweltlichen Mittelort gesondert wird: die Dreiteilung: Erde, Firmament, Himmel zusammen = Kosmos wiederholt sich im Ganzen im Kosmos-Äther-Pleroma.

1. Die Berge von Hyrkanien (Werqân) = Elburz = Hara berezaiti mit dem Dumbâwend fand Verf. als Götterberg im Norden vor und verlegte dahin den Sitz Gottes, als möglichst weit ab von der Sonnensphäre = Osten, wie im Buch Henoch 18,7. 8, also auf Mitternacht zu: Ebendort thront der Lichtkönig der Mandäer, Brandt, Rel. p. 69. 41 u. s. w. Aber nun liegt nicht wie bei diesen das Reich der Finsternis im Süden, sondern, nach dem Lichtkreis im Osten gerichtet, liegt im Westen die Erde als Ort der Finsternis = Materie. So Gott Hormizd gegen Teufel Ahrîman = Schlange; Ost: West = Osten: Ägypten. — Das „Firmament" als Mitte zwischen Himmel und Erde fiel nach Süden = Maišân, zugleich an's Meer = der Tehôm rabbâ der Bibel, dem Himmelsmeer, Atmosphäre. Auch war in Maišân zur parthischen Zeit die große Seehandelsstadt Forat Perâth Maišân, gelegen etwas oberhalb des heutigen Baṣra [= des mittelalterlichen ܐܘܒܠܐ Obolla], diesem gegenüber am linken Ufer des Schaṭṭ el-ʿArab (Euting, Nab. Inschr. 103,3); kaum ist Obolla oder Spasinu Charax Vogué Nab. Inschr. 5,4. 6 gemeint, während die Stadt Babel damals unbedeutend war. Für einen Perlenhändler paßte Maišân besonders noch deshalb, weil die Perlen von Baḥrain = Mâśmâhîg [der Name „Bohnenfisch" bedeutet wohl die Perlenschnecke] kamen, also Maišân dafür natürlicher Stapelort war. So wurde die Schilderung der babylonischen Kaufmannsstadt, zuletzt Apoc Joh 18,12, auf dieses übertragen.

Fiel Maišân als Südpunkt in's Firmament als Mittelort, so fiel Babylonien hinein als Sitz der Sterngötter, der Planeten. Diese sind mit den von Gott abgefallenen „empörerischen Dämonen" v. 50 gemeint. Vgl. Hi 4,18. 25,5, zunächst aber auch Apoc Joh 18,2 κατοικητήριον δαιμόνων. Also Maišân-Babel vertritt den Zodiakus, als Geistergötzenland. Weil die babylonischen Götzen der Jahwereligion gefährlich waren, treten sie in ihrer Wirkung auf die Menschen als Mitbewerber Gottes auf. Gott schützt daher vor ihnen seine Religion bezw. Offenbarung, bezw. die Heilige Schrift Apoc Joh 14,6 = den Brief, mit welcher er die der irdischen Sünde verfallende Seele zur Besinnung auf ihren Ursprung und ihre Aufgabe, das verlassene Reich (die vom Himmel gefallene Perle), d. h. ihr verlassenes Idealwesen wieder zu gewinnen, erweckt und der ihr Geleitsbrief auf der Rückreise wird (65 f.), durch sein göttliches Siegel v. 49, das auch Apoc Joh 7,3. 9 die weißgekleideten Frommen schützt. Schutz vor den Archonten etc. durch σφραγῖδες ist allgemein

in Pistis Sophia. Weil diese Dämonen-Geister ihrer Natur nach mächtiger als menschliche Seelen sind, sind letztere, solange noch jung und unerfahren, ihnen allein nicht gewachsen (17); darum begleiten die Seele zwei „Postboten“ von der Grenze Maišân's gegen Ost (den Himmel) bis an die Grenze Ägyptens (der Erde). Nur ähnlich ist es, wenn bei den Mandäern der nach dem κάτω Χριστὸς μονογενὴς gebildete ‚Einsame junge Knabe‘ Râbja Ṭalja Lehdâjâ auf seiner Lichtmission in der Welt der Finsternis oder der Paradis-(Perijôvis)ströme von dem Parwânḳâ Adakas Mânâ d.h. dem Adam Kasjâ, verborgenen A., geleitet wird: Brandt, Rel. d. Mand. 30. 36. 37 l. Zeile. Dieser untere Monogenes stammt von einem höheren, dieser weiterhin von der ניטופתא dem Lichtstromtropfen, d. h. dem Lichtsamen im Leibe der Jungfrau Maria; vgl. Iren. adv. haer. 2,19, der Barbelo verwandt. Auf Erden hat die Seele allein zu kämpfen, (geleitet nur durch den Offenbarungsbrief). Die Postboten bleiben als Geister im Geisterreich, das mit dem Firmament endet, also anders als die beiden Zeugen Christi Apoc Joh 11,3. 8, die Region ihres Lichtgrades nicht überschreitend. Markiert wird das Firmament in der Geographie dadurch, daß das Strahlenkleid und der Himmelspurpur vor Maišân abgelegt und dort an der Grenze des Himmelreiches wieder angezogen wird. Auf der anderen Seite ist erst Ägypten als Erde ein deutlicher Wohnsitz von Menschen = Ägypter — (in Maišân gab es nur Dämonen) — und durch die Begebenheiten als gewöhnlicher Aufenthalt der Menschenseelen gekennzeichnet. Vgl. Apoc Joh 11,8. Diese wohnen da nur vorübergehend in Gasthäusern; vielleicht die Schlange deshalb auch, weil sie als gefallener Engel angesehen ist, s. Anm. 2 zu v. 21b. Wenn nach v. 12. 13 die von der Schlange (Sünde) bewachte Perle im Meer in Ägypten sich befindet, so paßt das Meer 1. als natürlicher und ursprünglicher Sitz der Perle in der Muschel; 2. als Sitz der Seeschlange Am 9,3; 3. leicht als Emblem Ägyptens תנין רהב; 4. als Vertreter der Hyle, als des finstern Urstoffs des Tehôm nach Gen 1,2, woher auch „das Schwarze Wasser“ der Mandäer (Brandt, Rel. 65. 70. 34. 35; Note p. 34). Das Hylemeer als platonisches Nichtsein, aller Bestimmtheit bar, empfängt seine Gestalten aus der Ideenwelt des Lichts. Sein Wasser gerinnt dadurch, daß es vom Feuer, das aus dem Licht stammt, zu Staub getrocknet wird, der wie Käselab מסותא wirkt: Brandt, Mand. Rel. p. 35. 53. 52, vgl. Pistis Sophia 43,26.

פירואים aus פרדים nach Gen 2,10 Paradieshauptstrom, Paradies-jordan u. s. w. Brandt, Mand. Rel. p. 68,1; 30. M. Schrift. 138. Das überirdische Paradies — bei Valentin ein Erzengel, der in der 4ten Sphäre, also in

der Mitte der 7, wohnt, heißt als Sammelort der Frommen משׁניא כושטא, d. h. derer von außerordentlicher, wunderbarer Wahrhaftigkeit. Dem Pleroma an Reinheit am nächsten, war es der Ort, der bei der Spiegelung des Pleroma im Chaosraum zuerst gerann: Brandt, Mand. Rel. p. 30; 53. Wie bei den Nestorianern dem irdischen Paradies als Ort der Frommen vor der Endzeit, eine Hölle für die Sünder angehängt ist (Assem. B. O. 3,2, 342 f.), so haben die Mandäer ein Höllenparadies, welches sie auch סנדריאוים nennen. Für Per mit Anspielung auf פירא (der höchsten Frucht vom Baum der Erkenntnis), ist סינד eingesetzt, Sind, als Süd- und Negerland (vgl. Brandt, M. Rel. p. 60), weil das Glut- und Finsterheim im Süden liegt p. 69 f.

ܣܪܒܘܓ

kann nicht Šurippak des Gilgamešepos sein, weil dieses am wahrscheinlichsten an der Mündung des Euphrat in's Meer lag, wo wahrscheinlich die Arche vom Stapel gelassen ward. Vgl. Schrader, K. Bibl. 6,1 p. 231 Z. 11 und 31; Jensen p. 481.

Da es nicht wahrscheinlich ist, daß das Firmament eine andere geographische Vertretung als Maišân-Babylonien hat und wegen des Gegensatzes Land Babel und Mauern Sarbûg's — sowie, weil im entgegengesetzten Falle die Stadt Babel überhaupt ausfiele, während sie doch in der Bibel Sitz der Chaldäergötzen und bis Apoc Jo 18,2 der unreinen Dämonen ist, vgl. v. 21 N. 2, — liegt die Vermutung am nächsten, daß Sarbûg ein Name der Stadt Babel ist. Wenn es v. 69 heißt, daß der Reisende auf der Rückreise an Sarbûg vorbei kam und Babylonien zu seiner Linken ließ, so bedeutet das, daß die Postroute, der Landweg, sich auf der westlichen Seite des Euphrat nahe dem Wüstenrande — dem Ṭaff der Araber — hält. Sarbûg kann dabei recht wohl die Stadt Babel bleiben, in die nicht eingetreten wird, oder Babylonien bleibt erst südlich von ihr links. ‚Links' bedeutet aber außerdem das psychische Reich Iren. adv. haer. 1,5,1. 6,1. 2,24,6, welches die Seele hinter sich läßt, um nach rechts, d. h. nach Osten ins Pleroma zu eilen. Auch Λαβύρινθος[1] des griechischen Übersetzers könnte darauf beruhn, daß derselbe Sarbûg auf ܣܪܒܟ deutete und dies nach ܣܒܟ als „Verflechtung, Verwickelung", d. h. Babel als ein Straßenlabyrinth auslegte. Keineswegs hatte er ܣܪܒܟ gelesen.

Nun hat de Goeje, Bibl. geogr. Arab. 7,162,1 (Ibn Rosteh) darauf

[1] Vgl. Hymnus der Naassener bei Hippol. Phil V 10 (Hilgenfeld Ketzergesch. p. 260): ἡ μελέα (ψυχὴ) κακῶν λαβύρινθον ἐσῆλθε πλανωμένη.

aufmerksam gemacht, daß die alte Burg von Hamadân wie die von Ispahân, al-Sârûq und die in Ispahân auch Sârûje hieß. D. h. nach Abwurf des mittelpersischen k sprachen die Perser sârû oder sârûi (wie rûi etc.), die Araber vulgär Sârûje, wie Abarqôh, Abarqûje, Karkô, Karkûje s. m. Auszüge aus syr. Akt. pers. Märt. 290, wie arab. fem. sing. ât arabisch âje wird. Marquart, Erânšahr 135. 21 hat jenem Sârûq-Sârûje den Namen eines Wartturmes in Kerkûk „Sarbüi" und auch das Sarbûg der Thomasakten gleichgesetzt. Wäre das zulässig, so würde nicht, wie er folgert, Sarbûg in Kerkûk östlich vom Tigris liegen, sondern die alte Burg — der Qaṣr — von Babel zur Partherzeit diesen appellativen Namen gehabt haben. Aber ûi kann zur Sasanidenzeit schwerlich schon für das dieser Zeit geläufige ûk (ûg) eingetreten, andererseits in Sârûq kaum das b geschwunden sein, während q bewahrt wurde.[1] Noch weniger durfte mit diesen Wörtern ein Ort Sruvâ, ältere Lesart Srûbâk in Pârs (Bundaheš 29,14) in Verbindung gebracht werden, weil dorthin ein Var des Ǵem verlegt und bei den Späteren der Bau alter Burgen (Ruinen) auf Ǵem zurückgeführt wird.

Hält man fest an der Gleichsetzung von Sarbûg mit Stadt Babel, so könnte dieses Wort ein „pneumatischer Name" Apoc Joh 11,8 für dieselbe sein = Karminrot, κόκκινον nach Apoc Joh 17,3f. 18,16, wo das Weib die große Babel πορφυροῦν καὶ κόκκινον bekleidet ist und auf θηρίον κόκκινον reitet. Wegen der andern in den Anmerkungen nachgewiesenen Berührungen des Liedes mit der Apokalypse Johannis ist dies wahrscheinlich.

Nämlich ܣܪܒܘܓ wäre auf persisch eine regelrechte andere Orthographie für ܣܪܒܘܓܐ ܙܚܘܪܐ سرفوج. — ܙܚܘܪܐ ܕܡܪܘܥܐ Bar Bahlul 1683,3, auch ܙܚܘܪܐ 1680 Z. 9 nebst anderen Entstellungen 1680,6. 1682,23. 1684,3 Note, wird von Bar Srôšowai übersetzt دود القرمز, Kirmiswurm, anderswo قرمز Kirmiz. Aber das ist keine wörtliche Übersetzung, sondern besagt, wie תולעת שני, die Farbe Karmin. Da der Wurm durch ܡܪܘܥܐ vertreten ist, muß ܙܚܘܪܐ auf ein Rot gehen; auch ܣܪܒܘܓܐ Blaue Fliege (s. u.) beruht nicht auf Übertragung von dem Tiere Schildlaus: Coccus ilicis Polonicus etc. s. Schlimmer, Terminologie Medico-Pharmaceutique, Teheran 1874. Pers. armen. Karmir: Lagarde, Armen. Studien 1130, Hübschmann, Armen. Gramm. I p. 167 no. 309. Ritter, Erdkunde 11,510; 10,459. Lied des Bardaqnânâ bei BB 1680,13: ܬܥܒܐ ܕܙܗܘܪܐ ܚܣܝܘܗ ܠܙܚܘܪܐ (so lies:)

---

[1] sârûq bedeutete etymologisch vielleicht ‚capitolium', vgl. πολίων κάρηνα, Ilias. Horn, Pers. Et. No. 690. 726, Hübschmann, Armen. Etym. p. 236 No. 572 p. 489 No. 361.

Wein, der karminrot aussieht. سرنوع gibt nach Vullers das Ferhengi-Šu'ûrî aus al-maǵma' [= Maǵma' ul-Furs des Surûrî] mit der Bedeutung لك Lak, als rote Farbe und als Klebstoff (Schel-Lak, vgl. Vullers unter لاك) rötliches Gummiharz, infolge von Insektenstichen in Indien auf Ficus religiosa u. A., s. Karabacek, Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe I Wien 1882 p. 35f.

Die wahrscheinlichste Etymologie von ܣܪܒܘܩ und ܙܪܘܩ ist von persisch srub oder srûf, usrub, usruf = Blei, vgl. Horn No. 728 mit der Endung ûq (ûg); ܣ ward ܙ wegen ܩ. Sarbûk war darnach Bleihyperoxyd d. h. unechter Zinnober wie ܟܢܒܪܝ = κιννάβαρι. Die Vieldeutigkeit dieses griechischen Wortes gibt ein Beispiel für die Übertragungen von Stoffnamen. Das Bleioxydrot spielt besonders in der Gewebefärberei eine Rolle, wie sein anderer Name Syricum, woraus סריקון (v. 66) und pers. سرنج entstanden, beweist: vgl. Karabacek a. a. O. p. 8. Die Farbe der Bleiprodukte wechselt von Schwarz bis Rotgelb nach den Verbindungen des Bleies und dem Grade seiner Erhitzung, s. Hille, ZDMG 5,240f. Daher hat sarbûk rot dieselbe von Lagarde, Semitica 1,66 entdeckte Etymologie wie eine grauschwarze, blaugraue Farbe = כחל d. h. kuḥl el-ḥaǵar, entsprechend dem pers. سرمه سوخته surme soḫte und سُرْمَئِى surma'î, in מסרבקן עיינין Targ. Is 3,16 vgl. neusyr. ܡܣܪܒܩ P. Sm. 2586. ܣܪܒܘܩܐ ذُبَابُ ازرق „Blaue Fliege" im Lexicon Adlerianum ist nach der Beschreibung im Muhîṭ (Dozy, Suppl.) Sarcophaga mortuorum L. mit stahlblauem Leib. מסרבקן bedeutet also „sie färbten schwarz", obgleich seine Vorlage, wenn man sie einmal nach der Buchstabenklaubung falsch deutet, משקרות „sie schminkten rot" erfordert, wie wirklich die Pesikta ed. Buber 132a (s. Bacher ZDMG 28,56n) hat: שהיו סוקרות עיניהן בסיקרא. Denn סיקרא ist eine Mennigart zu ܦܘܩܐ φῦκος Sap. Salom 13,14 = ששר = مَغْرَة zu أشقر; Mit Mennig wie mit pers. lâk schminkte man zwar die Haut (Blümner, Technologie: 4,480,2. 495), aber nicht die Augen; denn an Heilzwecke wie an das heutige aus Quecksilber abgeleitete unguentum praecipitatum flavum et rubrum ist nicht gedacht: Apoc Joh 3,18 سُرْمَة سليمان. (משקרות עינים muß eine Gebärde sein = schielend, mit stechenden Augen ansehend).

---

## IV.

### Die Hochzeit der Seele.

Act. Ap. ed. Wright ܫܟܗ; ed. Bonnet p. 109.

Wenn das Lied auch gnostischen Ursprungs ist, so fragt sich doch, wie viel von diesem der ursprüngliche Ausdruck verriet. Die folgenden Bemerkungen zeigen, daß der Syrer sich weniger gnostisch ausdrückt, als der griechische Text unterstellt. Dessen Verfasser war Gnostiker und hat nach seinem Verstande frei übersetzt und ausgelegt. Auch kann es sein, daß Randglossen die Allegorien gnostisch auslegten, richtig oder falsch. Außerdem verändern erzählende Schriften ihren Ausdruck von Hand zu Hand leicht.

In der Form treten durchweg parallele Verspaare hervor, Vierzeiler lassen sich nicht überall ohne Gewalt herstellen.

Auch gnostisch genommen verträgt die Braut und Hochzeit leichter die Beziehung auf jede christliche Seele, die Christus sich vermählt, als auf Achamoth oder die Kirche, außerdem empfiehlt diese Deutung der Zusammenhang mit der Erzählung. Von ‚Weisheit' ist in dem Liede nicht die Rede, da der Schluß nicht zu seinem Gegenstand gehört, nur von Lichtnatur, Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Erlösung und seligem Leben. Die Erlösung der Pistis Sophia durch Christus im gleichnamigen Buche gibt ein recht anderes Bild p. 12. 14. 30. 71. 74. 75.

Thilo's Auslegung zu den Acta S. Thomae 1823, außerdem Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten 1883 Bd. 1 sind in den Anmerkungen vorausgesetzt, obgleich diese nicht auf ihnen fußen.

ܟܠܬܝ ܗܝ ܒܪܬ ܢܘܗܪܐ 1 Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ

ms. ܟܠܬܝ ܒܪܬ. Meine Braut ist eine Tochter des Lichts.

„Meine" d. h. die ich, Thomas, als Paranymphe im Sinn habe, — auch mit Beziehung auf die Erzählung.

ܐܝܬ ܠܗ̇ ܙܝܘܐ ܕܡ̈ܠܟܐ 2 ᾗ ἔνεστι καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων

= kavaêm ḫvarenô des Avesta. Sie hat den Glorienschein der Könige. Vgl. Iren. adv. haer. 2,19,7.

G wie oft gibt mehrere Wörter für ein syrisches.

ܪܡܐ ܗܘ ܘܪܓܝܓ ܚܙܘܗ̇ 3 τὸ γαυρὸν καὶ ἐπιτερπὲς ταύτης τὸ θέαμα,

m. ohne ܗܘ, das älter. Stolz und reizend ist ihr Anblick,

τὸ γαυρὸν epith. zu ἀπαύγασμα alswie ܪܓܝܓܐ

4 ܕܩܝܩܐ ܒܫܘܦܪܐ ܟܠܗ
m. ܕܩܝܩܐ ܒܥܒܕܐ ܛܒܐ ܟܠܗ .... Syr. „mit lauter guter Arbeit"
fein und mit lauter Schöne geschmückt;

φαιδρῷ κάλλει κατάστικτα. übersetzt.

5 ܠܒܘܫܝܗ ܠܦܩܥܐ ܕܡܝܢ
ihre Kleider gleichen Knospen,

ἧς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἐαρινοῖς ἄνθεσι ἐαρινοῖς ἄ. — Knospen.

6 ܕܪܝܚܗܘܢ ܒܣܝܡ ܘܪܘܝܚ
deren Geruch duftig und angenehm ist;

ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν ἀναδίδοται

D. h. die Kleider der Braut habe[n] Blumenmuster und diese Blume[n] duften wie lebende, weil das Klei[d] parfümiert ist.

7 ܒܩܘܕܩܕܗ ܝܬܒ ܡܠܟܐ
m. ܒܪܝܫܗ gegen Metrum.

καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἵδρυται ὁ βασιλεύς

8 ܘܡܬܪܣܐ ܠܐܣܛܘܢܗ ܠܬܚܬ [m. ܠܐܣܛܘܢܝܗ].
auf ihrem Scheitel ruht der König und ernährt ihre ‚Säule' unten.

die ‚Säule' ist nicht nur die den Kopf tragende Hals- und Wirbelsäule [ܐܣܛܘܢܐ ܕܩܕܠܐ Payne-Smith] mit den Beinen, sondern der ganze übrige Körper. Bei Brandt, Mandäische Religion p. 36 heißt im Genza r. 102,10 die starre Körpersäule אסטונא Adams so, bevor die Seele in ihn eintrat. Ev. wäre ܠܗܕܡܝܗ „ihre Glieder" zu vermuten.

τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς ἐπ αὐτὸν ἱδρυμένους

τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ ist (falsche) Erklärung, paßt auf Wasser nicht, kaum auf Öl; wohl Christus auf Brot. — Dann Text verdorben? τοὺς ὑπ αὐτὸν δυομένους ܠܡܬܪܣܝܢܘܗܝ?

Denn das Kleiderparfüm führt auf das hier mit ‚König' gemeinte Salböl als Vertreter des Pneuma bei der Königskrönung des Christus, dann desselben bei seiner Taufe im Jordan. Das Chrisma daher bei (unmittelbar nach) der Taufe der Gnostiker (wie in diesen Akten s. Thilo p. 162ff. 176. 177) und der Mandäer (Brandt, Rel. p. 103. Mand. Schriften p. 67. 71) steht wie bei einigen Markosiern (Iren. adv. haer. 1,21,4) u. in Pistis Sophia (Anhänger d.

Barbelo) über dem Taufwasser: Pistis Sophia ed. Schwartze p. 124,22 βαπτίcουcιν eos unctione πνευματικῇ 183,18. 16 χρῖcμα πνευματικόν (d.h. des Μέcον-Äthers) 205,12. 236,1—3. Da Christus (gnostisch oder anders) gemeint ist, zugleich Brot und Wasser des Lebens, so kann ‚ernährt' von ihm wie vom Öl wohl gesagt werden, zumal geistlich, vgl. Pistis Sophia p. 84f. Bei der irdischen Braut ist auch an Salböl, vgl. Ps 133,2, gedacht, nicht an einen Glorienschein=Brautkranz, der schon Vers 2 da war. Daher ist hier an den Lichtkranz, den der Erlöser Christus der Pistis Sophia 74,13 aufs Haupt setzt, nicht gedacht. Der jetzige Syrer las vielleicht ܠܡܥܡܘܪܘܗܝ und verstand: Christus läßt sich auf das Haupt der Mitglieder der Kirche nieder und nährt mit dem Wasser des Geistes seine unter ihm stehenden Täuflinge. ܠܡܥܡܘܪܘܗܝ ܬܚܬܝܗ kann nicht heißen „die unter ihm weilen" (Lipsius); möglich, wenn auch nicht gut, wäre ܠܡܥܡܘܪܗ „den Einwohner der Braut", nämlich den pneumatischen Lichtfunken, der in jeder Psyche von Anbeginn steckt und durch Hinzutritt des Lichtes Christi verstärkt und erlöst wird: So Pistis Sophia 95,30. 36,29. 185,23. 214,19 u. oft.

9 ܫܪܪܐ ܒܪܝܫܗ ܩܒܝܥ — ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια,
10 ܚܕܘܬܐ ܒܪܓܠܝܗ ܡܪܩܕܐ — χαρὰν δὲ τοῖc ποcὶν αὐτῆc ἐμφαίνει.

Sie setzt Wahrhaftigkeit auf ihr Haupt u. wirbelt die Freude auf in ihren Füßen.

Wie einen Kranz setzt sie sich die wahre Erkenntnis der christlichen Religion auf; die Seligkeit derselben

bewegt ihren Körper bis in die Fußspitzen, an deren Tanz man sieht, daß sie sich freut: daher ἐμφαίνει ‚macht sichtbar'.

ܩܘܫܛܐ ist auch die subjektive Empfindung der Wahrheit, wahrhafter Glaube, Treue, Wahrhaftigkeit, wie כושטא bei den Mandäern, (s. Brandt, Rel. § 63, Mand. Schriften p. 6), gnostisch als Lichtausstrahlung gedacht. כושטא ist von den Palästinern her קשוט = אמת eingeführt neben ܫܪܪܐ, das sie nicht haben. Die Taufformel der Markosier bei Iren. c. haer. 1,21,3 βασεμα, χαμοσση, βααιανορα, μισταδια ρουαδα κουστα βαβοφορ καλαχθει darf man wohl lesen: βασεμ αχαμοθ σιβα.αια, νορα μισταδια, ρουα δα κουστα βοφορκαλαχ θεη בשם חכמות צבע חיא נהורא משתדיא רוחא דקושטא בפרקנך תהי. Im Namen der Achamoth, tauche unter! Das Leben, das Licht, welches ausgeworfen wird, (προβαλλόμενον ausgestrahlt von oben), der Geist der Wahrheit möge bei deiner Erlösung sein! Das Verbum ist auf das letzte Subjekt f. construiert. — Oder auch: Tauche unter (du) Lebender, (du) Licht, das ausgestrahlt wird etc. Der Dialekt ist ein palästinisches Aramäisch, wie in משוניא כושטא der Ort (von der Erde) entferntester Wahrheit: ein palästinisches Pual.

11 ܦܘܡܗ̇ ܦܬܝܚ ܘܝܐܐ ܠܗ̇. ἧς τὸ στόμα ἀνέῳκται καὶ πρεπόντως.
12 ܕܟܠܗ̇ ܠܩܠܣܝܢ ܥܡܗ ܐܡܠܠܐ fehlt griechisch.

Ihr Mund ist geöffnet, und das steht ihr wohl an, da sie lauter Loblieder mit ihm spricht. Sie singt lauter heil. Lieder, keine der ird. Hochzeitslieder.

13 ܬܪ̈ܥܣܪ ܫܠܝ̈ܚܘܗܝ ܕܒܪܐ.

14 ܘܫܒ̈ܥܝܢ ܘܬܪܝܢ ܒܗ ܪ̈ܥܡܝܢ

die 12 Apostel des Sohnes und 72 erdonnern in ihr (l. ihm, dem Mund). — Der Syrer verstand vielleicht: die Worte der Apostel erschallen, durch den Mund der Kirchenmitglieder wiederholt. Von den 32 des G ist 2 übrig geblieben; denn der Apostel sind 70: Luc 10,1 Salomon Basr. ed. Budge p. 113. Die Zahl 32 muß sich zunächst, wie Thilo schon hervorhob, auf die Zähne beziehn. Was und wie mit diesen verglichen wurde, ist nicht mehr auszumachen. Da ܦܘܡܐ Fem. ist, so deutet der pl. m. beim Syrer wie Gr. auf ein masc. Subjekt, welches die Äonen gewesen sein könnten. Denn bei den Valentinianern tritt zu den 30 Äonen des Pleroma noch Christos und das Hagion pneuma als μεταγενεςτέρα τῶν Αἰώνων γένεςις (Iren. c. haer. 1,3,1. 2,19,9. 1,2,5 vgl. Hilgenfeld Ketzergesch. 351f.) zusammen 32. Also z. B.:

ܒܫ̈ܢܝܗܝܢ ܢܪ̈ܥܡܘܢ
ܥܠܡ̈ܝܢ ܘܬܪܝܢ ܕܟܝ̈ܢ

„in ihren Zähnen ertönen 32 reine Äonen“, denn die Loblieder emanieren aus ihnen, so in Pistis Sophia wie bei Manichäern der ςτῦλος τῆς δόξης.

15 ܠܫܢܗ ܐܦܝ ܬܪܥܐ.

16 ܕܡܪܝܡ ܘܥܐܠ ܟܗܢܐ

Ihre Zunge ist der Vorhang der Tür, den der Priester aufhebt und eintritt.

Vers 16 folgt Hebr 9,7. 12. 26. 28. 6,19 vgl. Marc 15,38. Christus hebt

τριάκοντα καὶ δύο εἰςὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες· übersetzt Vers 14. Das Aktiv ist falsch.

Bei Brandt, Mand. Schriften p. 17 l. Z.; p. 57: Die Könige der ‚Lichterde‘ sind voller Lobpreis und stehn und preisen den Lichtkönig ארקא דנהורא = ἡ γῆ τοῦ φωτός Pistis Sophia 119,12ff. 24 = θηςαυρὸς τοῦ φωτός (121,2) 120,1 niedriger als der τόπος κληρονομίας.—

ἧς ἡ γλῶττα παραπετάςματι ἔοικεν τῆς θύρας

ὃ ἐκτινάςςεται τοῖς εἰςιοῦςιν.

Zu lesen ἱεροῖς für τοῖς?

das καταπέταcμα zum Allerheiligsten empor. In Pistis Sophia werden alle Räume des Lichtes abgestufter Reinheit durch καταπετάcματα vor den πύλαι geschieden, die von außen und unten gesehen, wie hylisch trübende Brillen wirken (117,29ff.), welche die zu ihrem Ursprung zurückstrebende Seele der Menschen, der Pistis Sophia u.s.w., durch Lobpreisungen, die durch die Namen des höchsten Lichtes, die sie enthalten, läuternde Kraft haben (Pistis Sophia 36,10, d.h.) durchdringt, sofern ihr Licht die Klarheit hinter dem höheren καταπέταcμα erreicht. Pistis Sophia 16,20. 24. 30,26. 31,18f. 36,10. Es singt auch ἡ δύναμιc εἰλικρινῆc τοῦ φωτόc 74,25. Die Zunge prüft die Speisen, die τροφὰc κόcμου auf ihren Lichtgehalt: sie scheidet zwischen geistigem und stofflichem Brot, also die Lichtgrade wie der Türvorhang. „Vorhang“ als Lichtscheide s. Brandt, Mand. Rel. 53 Mitte.

17 ܩܕܠܗ̇ ܕܪ̈ܓܝܢ ܕܪ̈ܓܝܢ ἧc ὁ αὐχὴν εἰc τύπον βαθμῶν ἔγκειται

18 ܕܐܪܕܝܟܠܐ ܩܕܡܝܐ ܒܢܝܗܝ ὧν ὁ πρῶτοc δημιουργὸc ἐδημιούργηcεν.

m. ܩܕܡܝܐ.

ὧν, der Sing. im Syr. geht auf die Treppe κατὰ cύνεcιν.

Ihr Nacken (Wirbelsäule) ist ein Stufenbau, den der erste Baumeister gebaut hat.

Die Kirchengemeinde θεοῦ (als des ersten Baumeisters) οἰκοδομή 1 Kor 3,9. 14,5. 12 Paulus wie jedes Mitglied sonst ist wie ἀρχιτέκτων 1 Kor 3,10, der gemeinsame Grund Christus. Den Hals reckt jede Christin himmelwärts empor, höher, immer höher. Jede gelangt nur stufenweise die Lichttreppe aufwärts, nicht nur die Weisheit.

19 ܐܝ̈ܕܝܗ̇ ܕܝܢ ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ
ms. ohne ܕܝܢ.

20 ܐܬܪܐ ܕܚ̈ܝܐ ܡܟܪ̈ܙܢ
Ihre beiden Hände aber verkünden den Ort der Lebendigen.

„verkünden" = κηρύccοντεc scheint ursprünglich. Der Grieche erläutert „zeigen an und stellen dar", also wie v. 15. 17. Die Hände sprechen aus was sie bedeuten; nicht als Gebärde: ‚weisen empor zu', nicht ܡܪܡܙܢ oder ܡܚܘܝܢ; sondern nach Vers 21, nämlich = die guten Werke beider Hände bedeuten das ewige Leben der Christin: ὁcίουc χεῖραc 1 Tim 2,8; vgl. Jac 4,8. Act 2,23. Besonders Matth 18,8. Also die Hände erwerben den Himmel wie die Finger v. 21.

ܐܬܪܐ ܕܚ̈ܝܐ, so katholisch wie gnostisch für die κληρονομία τοῦ Χριcτοῦ. Αἰώνων ist falsche Auslegung und χόρον verderbt.

21 ܘܨܒ̈ܥܬܐ ܕܪ̈ܓܠܝܗ̇
ms. ܘܨܒ̈ܥܐ ܕܪ̈ܓܠܝܗ̇ gegen Metrum.

22 ܬܪܥܗ̇ ܫܡ̈ܝܐ ܦܬܚܢ ܠܗ oder ܦܬܚܢ
m. ܬܪܥܐ ܕܫܡܝܐ ܡܚܘܝܢ

ܡܕܝܢܬܐ für ܫܡܝܐ einzusetzen ist nicht grade nötig, aber neben dem ܐܬܪܐ ܕܚ̈ܝܐ paßt מדינאת הייא mit ihrem König (des Lichts) Brandt, Mand. Rel. § 20. Mand. Schriften 9. 11. 12. 13. 16. Die Vorstellung nach Matth 5,35, abgesehen von Apoc Joh. Πόλιc in Pistis Sophia, synonym mit κληρονομία, in der Mitte des höchsten Pleroma: 36,19—21 τόποc κληρονομίαc ad instar πόλεωc 126,24 vgl. πύλη ζωῆc 183,21. Die zwei Verse 21 22 überschreiten aber die vierzeilige Strophe (s. Lipsius). (Es ginge: ܨܒ̈ܥܬܗ̇ ܫܡ̈ܝܐ ܦܬܚܢ bezw.

αἱ δὲ δύο αὐτῆc χεῖρεc cημαίνουcιν καὶ ὑποδεικνύουcιν τὸν χῶρον τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύccοντεc.

ms. τὸν χορὸν.

Bei χορὸν dachte G. an die Freudentänze der Seligen, vgl. 45b und den קאליל סיניא, ihren gedankenschnellen Reigen, Brandt, Mand. Schrift. 17. 20.

οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆc τὰc πύλαc τῆc πόλεωc ὑποιγνύουcιν oder ἀνοιγνύουcιν.

ms. falsch ὑποδεικνύουcιν aus 20. Die Finger tun gute Werke. τῆc πόλεωc ist vielleicht unursprüngliche Auslegung des gnostischen Griechen.

ܡܕܢܚܬܐ), aber auch 23—27 sind Fünfzeiler.

23 ܓܢܘܢܗ ܢܗܝܪ ܗܘ

ἧς ὁ παςτὸς φωτεινός,

m. ohne ܗܘ; ܢܗܝܪܐ unnötig.

Ihr Brautgemach ist helle —
wie das irdische von Kerzenlicht oder Fackeln,

24 ܘܪܝܚܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܡܠܐ

ἀποφορὰν ὀποβαλςάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων

und vom Duft der Erlösung erfüllt.

ܦܘܪܩܢܐ, auch ein gnostischer Begriff s. zu v. 10 p. 298. Ursprünglichere Lesart als die Worte des Griechen, die der Symbolik ermangeln, und im Einklang mit der Art der späteren Verse wie der früheren, auch bei G. 9. 10. 11.

m. ἀπὸ βαλςάμου. Er las kaum ܕܦܘܪܩܢܐ. καὶ παντὸς verrät sich als Ausdeutung von ܡܠܐ, nach der Art in den folgenden Versen.

25 ܒܣܡܐ ܒܓܘܗ ܣܝܡ

ἀναδιδούς τε ὀςμὴν ἡδεῖαν

m. ܒܓܘܗ falsch.

Weihrauch ist in seiner Mitte aufgestellt

G. faßte ܒܣܡܐ als Rauchwerk [aus πυρεῖον entstanden, μ wegen π] und verstand ܣܝܡ.

26 ܚܘܒܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ

ςμύρνης τε καὶ φύλλου

(bestehend) aus Liebe und Glauben

Schon wegen 1 Kor 13,13 sind Glaube, Liebe, Hoffnung auch gnostisch Iren. adv. haeres 1,1,2 Hilgenfeld, Ketzerg. p. 310 Note 523. Vgl. Brandt, Mand. Rel. § 34,1 u. a.

Das A.T. und N.T. insonderheit Christus legen Wert auf Wohlgerüche (χρῖςμα), welche auch die westlichen Gnostiker nach ihrem dualistischen Schema aus dem Licht ableiten und dem hylischen Gestank gegenüberstellen: Thilo p. 141. Pistis Sophia 211,10. Je mehr ostwärts nach Persien hin, desto mehr: vgl. ‚Duft des Lichts riechen' und vieles andere. Brandt, Mandäische Schriften p. 113. 114f. p. 22,6; 18,4. G. — vielleicht nicht der Übersetzer, sondern der spätere Bearbeiter — finden Gefallen daran, sich die himmlische Brautkammer etwa wie eine gnostische (markosische: Iren. 1,21,3 vgl. 1,13,3; 1,21,4. νυμφών) Kirche oder sinnlich wie eine irdische Brautkammer auszumalen.

27 ܘܣܒܪܐ ܘܟܠܗ ܡܒܣܡ

ms. nur ܠܟܠܗ; oder l. ܟܠܗܝܢ.

und (aus) Hoffnung, und macht alles (das ganze Gemach) wohlriechend.

G. verstand ܣܒܪܐ als ܙܒܪܐ, wofür ܣܒܪܐ geschrieben steht in: Aḫiḳar by Conybeare 1898 p. ܠܐ Note.

28 ܡܢ ܠܓܘܗ ܙܪܝܩ ܒܗ ܩܘܫܬܐ

ms. ܒܗ om.

29 ܬܪܥܝܗܘܢ ܒܫܪܪܐ ܡܨܒܬܝܢ

ms. ܬܪܥܝܗ̇ auf die Braut.

Drinnen ist Wahrheit in ihm ausgestreut; seine Türen sind mit Wahrhaftigkeit geschmückt.

Der Syrer denkt folgerichtig für seine Braut Christi in spe d. h. jede Christin an die himmlische Brautkammer, gnostisch wie katholisch. Η ἄνω ἐκκληcία paßt auch.

30 ܫܘܫܒܝܢܝܗ̇ ܚܕܪܝܢ ܠܗ̇

Ihre Brautführer umgeben sie,

31 ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܙܡܢܬ

alle die sie geladen hat.

Nach Matth 22,10. „Geladen" deutet nicht notwendig auf die Kirche oder Achamoth — Einlader im geistlichen Sinne ist Christus, aber auch die Führer des Bräutigams werden der Braut zugeschrieben — sondern geht bildlich

καὶ ἀνθέων παμπόλλων ἡδυπνόων,

(abhängig von ὀcμήν 25). Var. D. ἀνθέων πάμπολλα ἡδύπνοα. παμπόλλων ἡδυπνόων entsprang aus ܟܠ ܡܒܣܡ wollte man nach G. syrisch übersetzen 26 und hier z. B. ܘܦܪܚܐ ܟܠܗܘܢ ܡܒܣܡ schreiben, träfe dies seine Worte nicht.

ὑπέcτρωντο δὲ ἐντὸc μυρcίναι,

ms. v. 28 vor v. 27.

αἱ δὲ κλιcίαδεc ἐν καλάμοιc κεκόcμηνται.

m. κλειcτάδεc etc., Thilo κλιcιάδεc.

Inwendig aber sind ausgestreut Myrthenzweige, die Pforten sind mit Schilfrohr geschmückt.

μυρcίναι wie κάλαμοι schmücken wie ein irdisches Brautgemach: ein ܒܗ ܠܓܘܗ ܡܣܡܣܝܢ ܐܣܐ lag nicht vor. S. zu 24. Auch hat Übersetzer nicht an ܫܓܕܐ wilde Mandel oder das Räucherharz ܣܡܡܬܐ gedacht; obgleich Gott-Vater auch als Mandelbaum vorgestellt wird, aus dem der Sohn Mandel entspringt Hippol. Phil. V 9 p. 117. Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 254 Note 415. — Vgl. Acta Thom p. 107,11. Thomas κλάδον δὲ καλάμου ἔλαβεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ κατεῖχεν. Andrerseits Apoc Jo 11,1 Rohrmeßstab.

περιεcτοιχιcμένην δὲ αὐτὴν ἔχουcιν οἱ ταύτηc νυμφίοι.

Doppelübersetzung: 1. ὧν ὁ ἀριθμὸc ἕβδομόc ἐcτιν = „alle welche sie 7 zählte" = ܡܢܝܬ, im Stile der Anhänger des Markos und der Barbelo (Pistis Sophia). 2. ܓܒܬ οὓc αὐτὴ ἐξελέξατο. Die Sieben neben den Zwölfen fließen zuletzt aus Act 6,3. 21,8, werden bei den Gnostikern als Planeten und

auf eine jede Christenseele, die sich von Jesu Jüngern u. s. w. leiten läßt, auch gnostisch.

32 ܘܫܘܫܒܝܢܬܗ̇ [ܥܡܗܘܢ]
m.+ ܡܙܡܪܢܝܬܐ gegen Metrum.

33 ܡܙ̈ܡܪܢ ܫܘܒܚܐ ܩܕܡܝܗ̇
und ihre Brautjungfrauen [mit ihnen, oder dgl.] sprechen (= singen אמר) vor ihr Lobpreis.

34 ܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡܝܗ̇ ܚܝ̈ܐ
Vor ihr dienen Lebendige

35 ܘܚܝܪܝܢ ܠܚܬܢܗܘܢ ܕܢܐܬܐ
und schauen aus, daß ihr Bräutigam komme.

Nach Matth 25,1.6 Vor ihren Augen leben nach ihrem Beispiel geistlich die Mitchristinnen der reiferen (früher verheirateten, vollendeten) Christenseele und hoffen auch auf ihre Hochzeit. Nach der Lehre der Valentinianer werden die Seelen mit dem geistlichen Samen der Achamoth auf der Hochzeit der A. mit dem Heiland an Engel des Heilands verheiratet.

Zodia nicht bloß im Stereoma-Heimarmene gefunden, sondern haben auch noch platonische Idealbilder in den reineren Lichträumen: dem Μέcον (Äther) und dem Pleroma etc. (Pistis Sophia). Die zwölf Jünger Jesu haben ihr Urbild im Äther-Μέcον bei der παρθένοc τοῦ φωτόc (entsprechend der Jungfrau-Gottesmutter) als deren 12 Diakone und dieselbe hat 7 παρθένοι τοῦ φωτόc als Dienerinnen der Vorsteherin der Mitte-Lichttaufe: Pistis Sophia 123,26; 30. 136,7. 183,14. 205.

32 αἱ δὲ ταύτηc παράνυμφοί εἰcιν ἑπτά (nach v. 31).

33 αἳ ἔμπροcθεν αὐτῆc χορεύουcιν,

Reigen tanzen = in Chören singen, altgriechisch, ist eine Verweltlichung von G., er las nicht ܡܫܡܫܝܢ u. dgl.

34 δώδεκα δέ εἰcιν τὸν ἀριθμὸν οἱ ἔμπροcθεν αὐτῆc ὑπηρετοῦντεc καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι,

Letzteres Doppelübersetzung, oder wenn mit R καὶ αὐτῇ ὑπομένουcι zu lesen ist, aus 35.

35 τὸν cκοπὸν καὶ τὸ θέαμα (doppelt!) εἰc τὸν νυμφίον ἔχοντεc,

Auch G nimmt seinen Standpunkt, wie S in der Zeit dieses Lebens und sieht auf die cυντέλεια τῶν αἰώνων Pistis Sophia 120,31. 121,4. Daher passen seine 7 und 12 nicht als Vertreter zu bekehrender Planeten und Sternbilderarchonten. Denn warum sollten die 7 als υἱοὶ τοῦ νυμφῶνοc den Vortritt vor den 12 haben? Denkt man aber die 7 im Pleroma, so langt der von unten kommende

Iren. adv. haer. 1,7,1. 5. Das paßt hier nicht.

bekehrende Christos bei ihnen später an als bei den Planeten. Vielmehr hat G den Unterschied des S. zwischen Brautführern und gewöhnlichen Christen übersehen.

36 ܘܢܬܢܗܪܘܢ ܒܫܘܒܚܗ ܕܡܪܗܘܢ

ܕܢܗܪܘܢ = ܘܢܗܪܘܢ damit sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden

36 ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν

G las vielleicht ܒܚܙܘܗ ,durch seinen Anblick', oder ܒܢܘܗܪܗ (v. 3), aber ܒܫܘܒܚܗ ist nach Apoc. 18,1. 21,23 gut.

37 ܢܗܘܘܢ ܒܡܠܟܘܬܗ ܥܡܗ

ms. ܘܢܗܘܘܢ ܒܡܠܟܘܬܐ.

37 καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται

38 ܕܠܥܠܡ ܠܐ ܥܒܪܐ

[ms. + ܠܥܠܡܝܢ]

und in sein Königreich mit ihm gelangen, das niemals vergeht;

Nach 2 Petri 1,11. Hebr 12,28.

38 εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον

G ܒܚܕܘܬܗ nach Matth 25,23, aber ewige Freude ist nicht biblisch; nur weil χαρά = βασιλεία vorausgesetzt ist.

39 ܘܢܗܘܘܢ ܒܡܫܬܘܬܐ ܕܠܗ

ms. ܒܫܘܡܢܐ fraglich; γάμος N. T. nur bildlich. — ܕܠܗ unwahrscheinlich.

39 καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ

γάμῳ, G Verweltlichung?

40 ܗܘ ܕܙܕܝܩܐ ܟܢܫܝܢ

1 ms. ܠܗܘܢ. 2 ms. ܡܢܫܝܢ.

und zu dem Feste gelangen, wohin alle Gerechten zusammen kommen werden

ἀνάστασις δικαίων Luk 14,14 τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων Apoc 19,8. So konnte auch ein Gnostiker sagen, wenn auch die Gnosis der Gerechtigkeit vorangeht: Pistis Sophia 137f. 219,30. 221,4. Dagegen 165,4.

40 ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συναθροίζονται,

μεγιστᾶνες Verweltlichung, nicht ܕܥܠܡܐ, was allenfalls auf die Äonen, nicht auf menschliche κληρονόμοι paßt. Vgl. αἰώνιοι 41.

41 ܘܢܗܘܘܢ ܒܒܘܣܡܐ

und in die Wonne gelangen,

41 καὶ παραμένουσιν τῇ εὐωχίᾳ

42 ܕܒܗ ܚܕ ܚܕ ܥܐܠܝܢ

in welche sie einzeln eintreten werden;

Der Grundsatz Matth 16,27 u. s. w., daß jede Seele einzeln gerichtet wird und daß die Individualität im Pleroma bleibt, ist auch gnostisch: Pistis Sophia 124,30. 125,12. 128,16f. 129,2. 146.

42 ἧς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται.

αἰώνιοι ܥܠܡܝܢ? οἱ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου Luk 20,35. 2 Thess 1,5. G's freie Erinnerung, ohne so zu lesen. G erkennt hier das Gericht an, welches nicht alle μεγιστᾶνες bestehn.

147,24 Persönlichkeit nach ihrem Horoskop verschieden 217.

43 ܘܢܠܒܫܘܢ ܠܒܘܫܐ ܢܘܗܪܐ.
44 ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܫܘܒܚܐ ܕܡܪܗܘܢ

m. ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܫܘܒܚܐ.

und (damit sie) Lichtanzüge anziehen und die Herrlichkeit ihres Herrn umlegen

Doxahülle ist gnostischer, als was G hat, nicht im N.T., nur δόξης στέφανον 1Pet 5,4. Heb 2,7.9. Vgl. ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν 1Kor 15,53. Zu ‚Herr' vgl. G Vers 47.

καὶ ἐνδύσονται βασιλικὰ ἐνδύματα
καὶ ἀμφιάσονται στολὰς λαμπράς.

versetzt für

καὶ ἐνδύσονται ἐνδύματα λαμπρὰ
καὶ ἀμφιάσονται στολὰς βασιλικάς.

Unnötig: ܐܨܛܠܐ ܕܡܠܟܘܬܗ. Der gleichmachende Plural zeigt die Oberflächlichkeit von G: עצטלא דזיוא Brandt, Rel. d. Mand. 220.

45 ܢܫܒܚܘܢ ܠܐܒܐ ܚܝܐ

ms. 'ܘܢ.

(und) den lebendigen Vater preisen, Joh 6,57.

καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάσει ἔσονται ἀμφότεροι, καὶ δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων·

Luk 1,13. Matth 5,12. 1 Petr 4,13: Apoc 19,7 χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ (vgl. hier Vers 46) ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου κτλ. Wenn „und in Freude und Jubel sein werden", nämlich die Seelen-Bräute Christi, echt ist, so nicht ἀμφότεροι, die 7 und die 12, v. 31. 34, denen bei S. Brautführer und Lebendige entsprächen. ἀμφότεροι Christus und seine Bräute? Aber Christus kann hier nicht mitgemeint sein, weil nur die Seelenbräute = Christen danken können mit der Begründung von 47. 48. 46.

46 ܕܩܒܠܘ ܢܘܗܪܐ ܓܐܝܐ.
47 ܘܢܗܪܘ ܒܙܝܘܗ ܕܡܪܗܘܢ

weil sie das prächtige Licht empfangen haben
und erleuchtet worden sind durch den Abglanz ihres Herrn

οὗ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο
καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θέᾳ τοῦ δεσπότου αὐτῶν,

θέᾳ ܒܚܙܘܗ? schlecht.

48 ܘܩܒܠܘ ܡܢ ܦܘܪܢܣܗ

ms. ܕܩܒܠܘ.

οὗ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο

49 ܕܐܦܘܣܢܐ ܡܕܡ ܠܝܬ ܠܗ

μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν ἔχουσαν.

ms. ܡܬܘܡ ܡܢ.
und empfangen haben seine Nahrung, die niemals einen Abgang hat;

ܦܘܪܢܣܐ eigentlich Versorgung, χορηγία, Provision. 'Απουcία = Excrement hat Ephraem vielleicht der Gnosis des Bardaiṣân entlehnt; denn der Begriff schlägt in die Lehre von den hylischen faeces des Lichts. שפיתא דעכילתא Brandt, Mand. Relig. p. 65,3 zu ܦܣܕܐ فضول? Nach Valentinus bei Clemens Alex. Strom. 3,7;59 p. 538 = Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 297: 'Ιηcοῦc ... ἤcθιεν καὶ ἔπιεν ἰδίωc, οὐκ ἀποδιδοὺc τὰ βρώματα. Denn Joh 6,27: nur τὴν βρῶcιν ἀπολλυμένην gegenüber μένουcαν. Auf dies Bleiben bezieht sich das zeitliche ܡܬܘܡ vgl. Joh 3,5 ff. Weil ein Teil der eingenommenen Nahrung abgeht, so hält sie nicht vor und man hungert wieder: οὐ μὴ πεινάcῃ Joh 6,35. Apoc 7,16. Luk 6,21.

ἀμβροcίαν ausschmückend: ‚gar keine' statt ‚niemals' ist falsch übersetzt.

50 ܘܐܫܬܝܘ ܡܢ ܚܝܐ
51 ܕܠܐ ܡܠܗܩܝܢ ܘܡܨܗܝܢ ܠܗܘܢ.
vgl. G μὴ — αὐτοῖc ms. + ܠܥܠܡܝܗܘܢ
und (weil) sie vom lebendigen (Wasser) getrunken haben, das sie nicht lechzen und dursten macht.

ܡܢ ist durch 48 und G ἀπό gesichert, vgl. ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατοc Joh 4,13. 14. Sonst liegt ܡܝܐ ܚܝܐ nahe, obgleich ܡܝܐ fehlen kann. Zu 51 vgl. Joh 4,14 οὐ μὴ διψήcει. 6,35. Apoc 21,6.

ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ οἴνου τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖc παρέχοντοc καὶ ἐπιθυμίαν.

οἴνου sagt G vielleicht, weil er ܚܝܐ nicht als Wasser, sondern als Leben verstand und dafür ein poetisches Bild herstellen wollte, wenn er nicht etwa 48 ff. auf die Eucharistie bezog, von der nicht die Rede ist. G konnte an den Hochzeitswein, bezw. den neuen den Jüngern versprochenen Wein denken Matth 26,29. Marc 14,25. Luk 22,17. Mit Wein löscht man wohl die Lust, aber nicht den Durst: 51.

52 ܘܫܒܚܘ ܠܐܒܐ ܚܝܐ
ms. ܘܫܒܚܘܗ und ܕܗܘ ܚܝܐ.

ἐδόξαcαν δὲ καὶ ὕμνηcαν cὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν

53 ܘܠܒܪܐ ܝܚܝܕܝܐ

ms. ܫܒܚܘ.

54 ܘܐܘܕܘ ܠܪܘܚܐ ܚܟܡܬܗ.

ms. ܘܐܘܕܝܘ.

Preiset den Vater den Herrn und den eingeborenen Sohn und danket dem Geiste als seiner Weisheit.

Das Lied schließt mit einer liturgischen Doxologie. Denn seit v. 35 hängen die Imperfekta der Endzeit vom Warten der Anwärter der Seligkeit ab, insbesondere v. 45 der zukünftige Lobgesang im Himmel, welcher dankt für die Perfekta 46—50; also müßten 52—54 entweder im Konjunktiv oder, wenn Indikativ, im Präsens stehen wie zuletzt 34. 35. Der Grieche fand ܘܐܘܕܝܘ schon vor. πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας.

Wie schon die Zusammenlegung von ἐδόξασαν καὶ ὕμνησαν zeigt, ist auf G kein Verlaß. Wegen ܗܝ mußte allerdings ein ändernder Syrer ܕ dahinter weglassen, denn πνεῦμα σοφίας Eph 1,17 Isaias 11,2 vgl. Act 6,3. — Luk 11,49. 1 Kor 1,24. 1,21 ist vom Geiste als 3ter Person verschieden, aber G kann doch ܘܐܘܕܘ ܠܪܘܚܐ ܚܟܡܬܐ vorgefunden haben, wie auch ܠܪܘܚܐ ܚܝܐ. Zu τὴν μητέρα τῆς σοφίας vgl. σοφία θυγάτηρ Βαρβηλοῦ, der großen Kraft des unsichtbaren Gottes: Pistis Sophia 225,29 vgl. 30,25. und Thilo und Lipsius. — σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι, als drittes Objekt, etwa: ܘܫܒܚܘܗܝ ܠܪܘܚܐ ܚܝܬܐ. Wenn dergleichen stand, warum hätte es Syrer verändern sollen? Oder = erfüllt vom lebenden Geiste, mit Hilfe des.. preiset: ähnlich oft in Pistis Sophia 36,30. 103,8. Der Geist ist bei den Gnostikern selten individuell, weit häufiger die Bewegung des Offenbarungslichtes. Woher der Ausdruck τὸ ζῶν πνεῦμα? Im N.T. heißt τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς (Röm 8,2. Apoc Joh 11,11) ζωοποιοῦν Joh 6,63, sofern er ῥήματα = πνεῦμα καὶ ζωή vertritt. Man sagt λόγια ζῶντα Act 7,38 und ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Heb 4,12. Τὸ ζῶν πνεῦμα folgt entweder letzterer Analogie oder, als der Mutter beider, dem aramäischen Gebrauch, wornach ܚܝܬܐ lebendige = Lebengebende (Hebamme) ist. Aphraates ܐܪܝ, 1 ܡܫܝܚܐ ܘܐܣܝܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܟܪܙܢܐ ܚܝܬܐ ܘܡܚܝܢܝܬܐ

Ass. Bibl. or. 1,238 ܪܘܚܐ ܚܝܐ. Aus dem aramäischen Westen haben die Manichäer (Archel. et Manet. disp. C. vii ed. Routh, Rel. sacr. 1818. 4 p. 155 vgl. Thilo Act Thom p. 151) den Ausdruck entlehnt. Der gute Vater sendet dem Ersten Menschen, als er im Kampf mit den Archonten der Finsternis zu erliegen droht, als eine zweite Emanation τὸ ζῶν πνεῦμα, welches jenem die Rechte gab und ihn aus der Finsternis emportrug; darnach ordnete er die Welt im guten Sinne. Rûḥ al-ḥajât, Fihrist 329,29. 31. Das scheint in höherer Potenz der Geist, der sich bei der Taufe auf Christus herabgelassen, durch den Christus weiter wirkt. Für die Person dieses Geistes spricht vielleicht die Voranstellung von ζῶν wie in ὁ ζῶν πατήρ Joh 6,57 (anders Röm 7,2). Dann könnte er im Liede des Thomas doch den Sohn vertreten. Vgl. sonst Thilo und Lipsius.

---

[Abgeschlossen am 27. Nov. 1903].

# Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte.

Von W. Ernst in Harskirchen (Elsaß).

Im Jahre 1894 hat Friedrich Blaß eine Hypothese aufgestellt, welche das vieldiskutierte Verhältnis zwischen den bisher in der Textkritik allein maßgebenden orientalischen Codd. (ℵAB) und der im sog. western text (D. d. flor. syr[p] gig. min 137. sahid etc.) erstandenen occidentalischen und altorientalischen Textgestalt am Hauptdifferenzpunkt, der Apostelgeschichte, endgültig erklären sollte. Blaß meinte, das Geheimnis der Textverschiedenheit zwischen dem western text oder β und dem Majuskeltext oder α ergründet zu haben mit der These, β verhielte sich zu α wie die weitschweifigere stilistisch mangelhaftere Kladde zu der knapper gefaßten stilistisch gefeilten Reinschrift desselben Werkes durch denselben Verfasser. Da aber an der Wiege der neuen Hypothese nicht nur die wissenschaftliche Erkenntnis verschiedener Textgestalten, sondern auch theologisch reaktionäres Interesse als Pathe gestanden hat, so glaubte Blaß, in derselben vornehmlich auf Grund der Textverschiedenheit in 11, 27. 28 einen Beweis für die von der modernen Theologie bestrittene Abfassung der Apostelgeschichte durch den Paulusschüler Lukas gefunden zu haben. Von der Apostelgeschichte hat Blaß seine Forschungen auch auf das Lukasevangelium ausgedehnt und dort dasselbe Verhältnis nur in umgekehrter Form festgestellt, insofern der α-Text des Evangelium die Kladde, der β-Text die Reinschrift des Lukas biete. Doch erhielt hier gleich anfangs seine Hypothese eine Einschränkung. Denn der Textbestand enthüllte an Stellen wie 22, 43. 44; 23, 17. 34a Differenzen zwischen B und den übrigen α-Zeugen und ebenso 24, 51 zwischen ℵ und α, die den Text von B und ℵ als einen nach β divergierenden erscheinen lassen. Deshalb hatte Blaß schon früh den Text der besten α-Zeugen B und ℵ als allerdings der Grundschrift am nächsten stehende aber abkürzende Abschrift gelten lassen. Aber auch für die Apostelgeschichte ist er zu dem Zugeständnis gedrängt worden, daß β

und α nur als zwei Abschriften der dahinter liegenden Grundform zu betrachten seien. Bei einer Kritik der Blaß'schen Hypothese wird es sich also nicht mehr um β und α als Kladde und Reinschrift handeln, sondern um das textkritische und vor allem textgeschichtliche Verhältnis der beiden Textformen α und β. Dagegen aber wird jede Auseinandersetzung mit Blaß über diese Frage trotz alles sonstigen Schwankens folgende Punkte bei ihm als feststehend ansehen müssen:

1. Die hinter β und α zurückliegende Grundschrift hat den Paulusschüler Lukas zum Verfasser auf Grund von 11, 27. 28.

2. α und β sind wahrscheinlich von Lukas selbst hergestellte Abschriften, mindestens aber direkte Weiterentwicklung der Grundschrift durch genauere oder ungenauere Abschrift.

3. Deshalb sind α und β zwei in sich geschlossene, aus den Einzelzeugen herstellbare Textformen, die uns einen Rückschluß gestatten auf die Grundform.

4. Von den beiden Abschriften ist für die Apostelgeschichte β die ältere genauere, α die jüngere ungenauere, für das Evangelium Lucae umgekehrt α die ältere genauere, β die jüngere ungenauere.

Als erste Frage wollen wir uns deshalb vorlegen: Sind die Schlüsse, die Blaß aus Act 11, 27. 28 für die Autorschaft des Lukas zieht, berechtigt? Das „wir" in 11, 27. 28 (συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν) kann bloß Lukas nach Blaß' Meinung geschrieben haben. Einem spätern Autor könnte eine solche historische Feinheit, selbst wenn er die Tatsache antiochenischer Abstammung des Lukas kannte und sein Werk künstlich als Werk des Paulusschülers Lukas ausgeben wollte, nicht zugetraut werden. Aber das „wir" braucht ja gar nicht als Finesse eines Späteren gefaßt zu werden, wie man das „wir" in den Wirstücken auch nicht als solche betrachten wird. So gut wie dort kann auch 11, 27. 28 das „wir", wie es schon genannt worden ist, eine „Quellenspur" aus dem Tagebuch des Lukas sein. Sie kann vom späteren Redaktor der Apostelgeschichte bei der Niederschrift aufgenommen, später aber samt dem Satzteil in dem sie stand, ausgestoßen worden sein. Jedenfalls ergibt sich, selbst die Echtheit und Ursprünglichkeit von 11, 27. 28 in der β-Form angenommen, aus dieser Stelle nur für den Paulusgenossen und Verfasser des Wirberichts Lukas, daß er Antiochener war und sein Tagebuch bis in jene Zeit zurückreichte, niemals aber ein Anhalt dafür, daß derselbe Lukas Autor der uns vorliegenden Apostelgeschichte war. Außerdem aber hat Harnack den β-Text von 11, 27. 28 angegriffen, ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις als einen der vielfach vorkommenden und für β charakteristi-

schen ausmalenden Zusätze, das „wir" als dem Zusammenhange fremd nachgewiesen. Und wenn man auch Harnacks Vermutung nicht billigt, daß das ἡμῶν aus αὐτῶν entstanden sei, so läßt es sich um so besser aus einem μαθητῶν erklären. Es ist deshalb nicht rätlich, auf 11, 27. 28 einen solch weittragenden Schluß zu bauen. Das Gleiche gilt von einwandfreien guten Notizen und Daten, die sich in β finden wie 19, 9; 20, 15; 12, 10. Auch sie können bestenfalls nur aus dem Tagebuch des Lukas entnommene (bei 12, 10 ist das sogar recht zweifelhaft) Daten sein.

Nun kämen wir zur zweiten Frage: Können die beiden Textformen α und β als zwei direkte Abschriften derselben Grundform gedacht werden? oder in andern Worten: Lassen sich die Eigentümlichkeiten des β-Textes mit dem übrigen (α) Text sprachlich und sachlich vereinigen? Blaß hat diese Annahme zu beweisen gesucht durch die Identität des Sprachgebrauchs und des Sinnes. Corssen und Gercke haben dagegen Identität des Sprachgebrauchs geleugnet und auf die große Anzahl von Wörtern hingewiesen, welche die Sonderlesarten von β, sowohl den Lukasschriften als auch dem NT im ganzen gegenüber für sich allein haben. So z. B. steht β 10, 24 gegen sonstigen lukanischen Sprachgebrauch περιμένειν absolut (1, 4 nicht absolut gebraucht). προσεγγίζειν ἢ διασαφεῖν 10, 25 sind auch nicht lukanisch; und καταντάω wird 11, 2 β mit dem Dativ statt wie sonst (16, 1; 18, 19, 24; 20, 15; 21, 7; 25, 13; 26, 7 etc.) bei Lukas mit εἰς c. Acc. konstruiert. Auch νοεῖν (16, 10 β) ist nach Blaß selbst nicht lukanisch. Desgleichen finden sich Wörter wie ἐνέργεια (τοῦ θεοῦ) Act 4, 24, διάκρισις 4, 32. βαθμός 12, 10. καταλλάσσομαι 12, 22. ἐπιτυγχάνω 13, 29. μεγάλως 15, 4 etc. sonst nicht bei Lukas, sondern nur in der Briefliteratur vereinzelt. Wörter wie τὸ δειλινόν Act 3, 1. συνεκπορεύεσθαι 3, 11. τύραννος 5, 39. διαλιμπάνω 8, 24. ἀκουστός 11, 1. ἐξανοίγω 12, 16. ἐπιλάμπειν 12, 7. ἀνάλλεσθαι 14, 10. ἐπικράζω 16, 39. δισστορέω 17, 23. ὁμόφυλος 18, 2, καταβοᾶν 18, 13. ἐπιτιθέναι 18, 4. συντεχνίτης 19, 25 etc. sind sowohl den übrigen Lukastexten wie dem NT gegenüber Sondergut der β-Stücke. Dagegen hat β aber auch wieder manche nur im lukanischen Sprachschatz nachweisbare Wörter: ἀντοφθαλμεῖν Act 6, 10 (27, 15 α). ἐπιστηρίζω 11, 2; 20, 7 (u. 14, 22; 15, 32, 41; 18, 23 α). συνχύνω 11, 25 (2, 6; 9, 22 etc. α). ἐκτένεια 12, 5 (26, 7 α). ἀλλόφυλος 13, 19 (10, 28 α). κατάσχεσις 13, 33; 20, 16 (7, 5, 45 α) κολλάομαι 14, 4 (7 mal in α). διισχυρίζομαι 15, 2; Lc 22, 59 (Act 12, 15 α), κατέρχομαι Act 17, 1 (sonst Act 13 mal Evg 2 mal dazu Jac 3, 15). προσποιεῖσθαι 18, 17 (Lc 24, 28 α) ἐπιδημεῖν 18, 27 (nur in

Acta vorkommend 2, 10; 17, 21 etc.). ἐνιϲχύω 19, 20 (Evg 22, 43; Act 9, 19 α). ἀϲπάζομαι 20, 1 (21, 6 α). β hat also sehr viel lexikalisches Sondergut, dafür aber auch sehr viel spezifisch lukanisches Sprachmaterial. Überhaupt ist der Sprachgebrauch nie eine sichere Norm. Bei ihm kann Zufall oder, wenn der Autor in Zwischenräumen geschrieben und korrigiert hat, andere Lektüre sprachlich von Einfluß gewesen sein. Gar Beobachtungen, wie sie Corssen gemacht hat, daß in β die Partikel τότε unverhältnismäßig oft gebraucht sei, εὐθέωϲ dagegen übergangen werde, oder die Wendung ἐγένετο mit Inf. wenig beliebt sei, können nicht maßgebend sein für Bestimmung der Identität oder Nichtidentität des Autors, weil sie keine β allein und zwar im Gegensatz zu α charakterisierende Eigentümlichkeiten bieten, sondern nur ein Mehr oder Minder des Gebrauchs konstatieren.

Mehr läßt sich dagegen entnehmen aus der Gegenüberstellung der beiden Textformen dem Sinne nach. Es giebt Stellen, wo die Eigentümlichkeiten von β nur Ergänzungen, deutlichere Ausführung des α-Textes enthalten z. B. Act 21, 15f.; 16, 35. Aber es giebt auch Stellen, wo der Sinn beider Textformen von Grund aus verschieden ist. 15, 2 erzählt α von einem Streit, der sich zwischen in die antiochische Gemeinde eingedrungenen Judenchristen und Paulus über die Beschneidungsfrage erhoben hatte. Darauf sendet die Gemeinde Paulus und Barnabas nach Jerusalem zwecks Einigung über die Streitfrage mit den Altaposteln. In β dagegen wird Paulus und Barnabas von den Eindringlingen, die hier „von der Sekte der Pharisäer" heißen, einfach nach Jerusalem zitiert zur Verantwortung wegen falscher Lehre. Ebenso wird 18, 24f. in α von einem spontanen Entschluß des Apollos zur Reise nach Achaja erzählt, in β dagegen von einer Anregung, die ihm in Ephesus anwesende Korinther geben. 24, 27 erzählt α, daß Felix den Paulus in Gefangenschaft ließ, um den Juden, in β dagegen, um seinem Weibe Drusilla einen Gefallen zu tun. In 18, 1—27 ist durch Harnack nachgewiesen, daß der β-Text eine ganz andere Auffassung von der Stellung der Frau Priscilla in der Missionstätigkeit des Paulus hat, als α. Am deutlichsten ist aber der sachliche Unterschied in der Fassung des Aposteldekrets Act 15, 20. 29. Hier hat sich selbst ein so treuer Anhänger von Blaß wie Th. Zahn auf die Dauer der Erkenntnis nicht verschließen können, daß wir es mit diametral verschiedenen Formen desselben zu tun haben. Aber wenn er nun den uns vorliegenden β-Text als eine Entstellung des echten β-Textes, der in der Richtung von α gelegen habe, hinstellen will, so ist das unrichtig, trägt auch zu sehr den Stempel der Tendenz an sich.

Eben dasselbe gilt von dem Versuche Blaß', beide Formen als eigentlich dasselbe sagend zu erweisen. Tacian und Tertullian haben die β-Form des Dekrets nicht mißverstanden oder ad hoc in ihrem Wortsinn absichtlich verdreht, sondern sie haben sie so verstanden, wie man sie damals allgemein verstand und auch heute verstehen muß, wenn man vorurteilsfrei an sie herantritt. Darin hat Harnack durchaus recht, wenn er in β den charakteristischen Ausdruck einer bestimmten α entgegengesetzten Vorstellung des Aposteldekrets sieht. In α ist dasselbe ein jüdisch-ceremonialgesetzliches, in β ein moralistisches Statut. Danach ist die Frage nach sachlicher Identität der beiden Textformen α und β für die Apostelgeschichte durchaus negativ zu beantworten. Daß unter solchen Umständen nicht daran zu denken ist, daß α und β zwei Abschriften durch den Verfasser selbst seien, ist klar.

Anders ist es dagegen im Evg Lucae. Sowohl die Textdifferenzen, welche B (und ℵ) von α als diejenigen, die β selbst von α unterscheiden, sind nirgends derart, daß sie verschiedene Auffassung oder verschiedenen Sachverhalt voraussetzen. So ist es mit 22, 43. 44; 23, 17, die in α fehlen; in 23, 34a, wo das: Vater vergib ihnen in B ℵ[a] D gegen α fehlt. Auch in der Geschichte von Maria und Martha, von der Sendung der Jünger nach der Eselin, von der Verwerfung Jesu durch die Samariter und dem Zorn der Donnersöhne; ja sogar in der Geschichte von der großen Sünderin läßt sich in α und β wirklich verschiedene Auffassung und Pointe nicht nachweisen. Auf das Wesen solcher Differenzen kommen wir später noch näher zurück.

Wir kommen nun zum dritten Punkt: Sind α und β zwei in sich geschlossene Textformen? Die Blaß'sche Hypothese trat in die Welt mit dem Anspruch, das verwirrte Labyrinth der Textvarianten mit einem Schlage lösen zu können. Das war nur möglich unter der Voraussetzung, daß an den Texten der neutestamentlichen Schriften keine absichtlichen, dogmatisch oder sonstwie orientierten willkürlichen Veränderungen späteren Datums vorgenommen worden seien. Es gab nach Blaß wohl zufällige Textfehler, höchstens Kontaminationen und Vermischung der einzelnen Texte untereinander, aber keine Interpolationen. Deshalb meinte Blaß auch in den verschiedenen Zeugen von α und β in sich geschlossene Textformen α und β vor sich zu haben, aus denen sich für Apostelgeschichte natürlich am besten aus β, für Lc aus α ohne viel Schwierigkeit die authentische Grundform wiederherstellen lassen müßte. Aber all das waren Voraussetzungen, die Blaß selbst nicht festhalten konnte. In Act 7, 2 mußte er zugeben, daß der Text der

meisten β-Zeugen Interpolation sei und Lc 2, 41, welches sowohl in α wie D steht, schaltet er ebenfalls als Interpolation aus. Damit ist prinzipiell auch bei ihm die Möglichkeit willkürlicher Eingriffe in den Text zugestanden. Dann gibt es aber auch keine Möglichkeit, Interpolation von ursprünglichem Text, gutes von schlechtem Textmaterial sicher zu scheiden, also auch keine Möglichkeit, aus der Masse der Varianten von α und β den wirklichen hinter ihnen liegenden Grundtext herzustellen. Ist es doch nicht einmal möglich, einen Text der β-Lesart zu geben. Das zeigt uns Blaß selbst in seinen Textausgaben sowohl der Editio major und minor für die Act, wie in der Textausgabe des Lucae. Die β-Zeugen sind nun einmal nicht einheitlich. Bloß im allgemeinen können sie in der Apostelgeschichte so genannt werden, insofern sie einen breiteren, längeren Text bieten. Im einzelnen dagegen differieren sie stark. D hat einen weit ausgesponnenen Text, Floriacensis und Irenäus neigen ihm gegenüber, wie Bousset für ersteren (Act 14, 8. 12. 15, 18; 2, 13; 9, 12), Hilgenfeld für letzteren nachgewiesen haben, mehr zur Kürzung bei im übrigen gleichen Textinhalt. Wie groß der Unterschied zwischen den β-Texten ist, kann man an 14, 19 oder 20, 3 erkennen. Dazu kommt, daß die Varianten von β sich nicht überall in allen Zeugen finden, sondern manchmal nur in einem bis zweien. Besonders in Augustin (Act 1, 5. 18. 23; 2, 7, 8) und Parisinus (7, 2) an einzelnen Stellen auch in D finden wir solche Einzelvarianten. Dadurch erklärt sich dann die Ratlosigkeit von Blaß, wenn er den Text herstellen soll. Häufig muß er ihn sich bilden durch Eigenmächtigkeit in der Wahl der Lesarten (Act 5, 31 in β gegen D. gig. flor. Iren. sahid δεξιᾷ statt δόξῃ. 18, 7 in β ἐκεῖθεν aus α übernommen gegen Flor. Min. 137 D die ἀπὸ τ. Α. haben; 18, 18ff. lehnt Blaß den Sinn von β resp. den Zusatz in 21 δει με παντως etc. gegen D H L P syr[utr.] Gig. etc. ab) oder durch Konjektur (Act 20, 3). Noch deutlicher wird die Schwierigkeit der Textherstellung durch die Vergleichung der Editio major und Editio minor. Während Blaß in ersterer sich vorwiegend auf D gig. flor. etc. stützt, stellt er in letzterer den Text her unter ausschlaggebender Autorität von Parisinus Provençalis Wernigerodensis. Daraus ergeben sich verschiedene Texte wie 12, 25; 18, 55; 9, 39; 10, 26; 8, 5; 16, 6; 7, 2. Am allerdeutlichsten tritt der klaffende Unterschied innerhalb der β-Zeugen zutage bei einem Vergleich zwischen dem durch Blaß und dem durch Hilgenfeld hergestellten β-Text. Der eine folgt vorzüglich Flor. der andere D. Das ergibt zwei Texte, die Bousset so grundverschieden nennt, wie α und β selbst. Eine weitere Schwierigkeit in der Verwertung der β-Zeugen

liegt auch in der Frage, ob die lateinischen (Flor.) besonders aber die orientalischen Übersetzungen genau sind oder nicht. Ebenso legt uns Codex D stets die Frage vor, inwieweit der lateinische d-Text vom griechischen D-Text abhängig ist und umgekehrt. Schon dadurch verliert β den Anspruch eine einheitliche, geschlossene Textform zu sein. Ein Urtypus, wie ihn Hilgenfeld und Wendt statuieren, ist deshalb schon textkritisch unannehmbar. Auch eine direkte Fortentwicklung des Textes von der Grundform zu den einzelnen β-Zeugen ist nur in starker Einschränkung wahrscheinlich. Jeder einzelne β-Zeuge hat seine eigene Geschichte gehabt, wie dies für D wenigstens Weiß hinreichend stilistisch und sprachlich nachgewiesen hat. Bei der textgeschichtlichen Behandlung der β-Zeugen dürfen wir, wie Gercke ganz richtig betont hat, nicht die Stammbaumtheorie allein anwenden, sondern müssen die sog. Wellentheorie heranziehen, d. h. die Möglichkeit der Überflutung gewisser Zeugen und Zeugenkreise durch lokale Traditionen und Interpolationen. Ganz deutlich zeigt sich solche Überflutung beim Evg Lucae teils durch andere Evgg. (z. B. Lc 3, wo die Geschlechttafel Jesu in D in der Namenreihe vollkommen an Mt angeglichen ist, 11, 2ff., wo D statt 5 Bitten in α deren soviele hat wie Mt, oder 11, 2, wo D hinter προcευχηcθε einen Mt 6, 7 parallelen Zusatz hat), teils durch besondere Traditionen (wie 6, 5 in D).

Dasselbe lehrt uns auch die Qualität der Eigentümlichkeiten von β. Mannigfache Motive und Tendenzen sind es gewesen, die sie hervorgerufen haben. Zunächst Mißverständnisse: 18, 7 hat D* min 137, Flor. ἀπὸ τ. Ἀκυλα statt ἐκεῖθεν (α). In α handelt es sich um Auszug des Paulus aus der Synagoge, in β um Änderung der Wohnung, was ohne Sinn ist. 18, 22 wird das ἀναβάc von β mißverständlich statt auf Caesarea auf Jerusalem bezogen, deshalb in 21 die Bemerkung δει με παντωc etc. eingeführt mit der Notiz 19, 1, welche die sonst gar nicht existierende Reise in einen auf höheren Befehl aufgegebenen Reiseplan verwandelt. — An andern Stellen zeigt β das Streben auszumalen z. B. 2, 37; 3, 3. 11; 4, 18; 10, 23; 11, 25; 14, 19; 15, 12; 16, 1. Das Streben breitere Übergänge zu schaffen verrät sich besonders 8, 6, wo: ὡc δὲ ἤκουεν ohne Rücksicht auf ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν eingeschoben wurde. Hierher gehört auch, wie Harnack nachgewiesen hat 11, 27. 28 ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίαcιc· cυνεcτραμμένων δὲ ἡμῶν. In Evg Lucae wären zu erwähnen 2, 41; 5, 27; 7, 1; 13, 7. 8; 22, 51. — Vielfach nimmt diese ausmalende Tendenz auch den Charakter der Verdeutlichung oder des vermeintlichen Ausgleichs vorhandener Widersprüche an. So ist 15, 2 β der Versuch

einen Widerspruch auszugleichen zwischen der Absendung des Paulus und Barnabas zwecks Einholung des Urteils der Apostel und der dann in Jerusalem von der Sekte der Pharisäer erst ausgehenden Auseinandersetzung über die strittigen Fragen. In ähnlicher Weise ist 10, 25 ein Ausgleichsversuch innerhalb der Corneliusgeschichte. Das Gleiche finden wir in der Erzählung der Gefangennahme des Paulus in Philippi Act 16, 36f., sowie wahrscheinlich in der Mnasongeschichte 21, 15. — Dazu kommen Veränderungen rein tendenziöser Art. Hierher zählen die Eingriffe des Geistes in der Geschichte statt des einfachen überlegten Entschlusses der handelnden Personen z. B. 19, 1; 20, 3. Pfleiderer Urchrist. 1, 517 Anm. hat hier D den ursprünglichen Text zugesprochen, der dann als zu enthusiastisch geändert worden sei. Aber der α-Text ist gut, klar und natürlicher als β. Paulus will einem drohenden jüdischen Anschlag ausweichen, indem er seine Reiseroute von Hellas nach Syrien durch einen Umweg über Macedonien ändert. Der β-Text dagegen läßt Paulus gerade das Unvernünftige wollen und erst auf Befehl des Geistes das Vernünftige tun. In 18, 1—27 ist β nur eine Spiegelung der späteren Tendenz, die Frauen und nicht amtlichen Elemente der Gemeinde von der aktiven kirchlichen Tätigkeit wegzudrängen. In 15, 20, 29 gibt uns β eine mit der paulinischen Zeit und ihren Kontroversen unbekannte, moralgesetzlich interessierte Auffassung des Aposteldekrets. — So können wir also nicht nur der Verschiedenheit der β-Zeugen, sondern auch der Verschiedenheit der Tendenzen wegen, die an ihm tätig waren, in β einen einheitlichen Text nicht anerkennen. Darum ist auch die Corssensche Theorie, die β als die Montanistenbibel, als die Rezension des Montanismus bezeichnet, nicht annehmbar, zumal wenn man bedenkt, daß der mit den kirchlichen Organen im Kampfe liegende und schließlich unterliegende Montanismus kaum je so mächtig war, daß er den Kirchen des Abendlandes, Ägyptens, Syriens seinen Text hätte aufoktroyieren können. Auch hätte Tertullian mit einem als montanistische Tendenzänderung bekannten Text nie erwarten können, Katholiker für seine Meinung zu gewinnen. Es ist deshalb eher anzunehmen, daß der β-Text von 15, 20. 29 vor dem Auftreten des Montanismus in der altkatholischen Kirche bestanden hat. Wie, wo, wann die einzelnen Varianten von β entstanden sind, läßt sich genau nicht sagen. Die Masse derselben ist der Zeit und dem Ort nach verschiedener Abkunft.

Aber auch der α-Text ist nicht eine einheitliche, geschlossene Textform. Auch er hat sowohl in den einzelnen Zeugen als auch im ganzen seine Geschichte gehabt. Das beweist uns das Verhältnis von B und

ℵ zu den anderen α-Zeugen in 22, 43. 44; 23, 17; 24, 51. Dafür sprechen auch eine ganze Anzahl Stellen, wo auch er unklar, lückenhaft, verstümmelt ist. Z. B. Evg Lucae 1, 63, 64; 7, 47; 23, 50; Act 7, 2; 15, 32—40; 15, 2 (5); 18, 19; 19, 14 f.; 20, 4; 24, 5—8.

Nun bliebe noch die letzte Frage: Wie verhalten sich α und β zeitlich zu einander? Wir wollen hier drei ziemlich feste Erkenntnisse vorausschicken: 1. α wie es uns vorliegt, ist die abschließende Textrezension des 4. Jahrhunderts. 2. vor dieser beklagt sich Origenes über den durch Wucherungen und dogmatische Änderungen entstellten Text der neutestamentlichen Bücher. 3. Harnack hat darauf hingewiesen, daß in in der alten Zeit die Texte eher durch Zusätze vermehrt als durch Abstriche gekürzt worden sind. Abgesehen von zufälligen Verstümmelungen wie Act 24, 5—8 in α sind Kürzungen stets das Werk textkritischer Arbeit, nicht Arbeit der in der Volkskirche geltenden Bedürfnisse. Von hier aus läßt sich nun über das Verhältnis von α und β folgendes sagen. Wir haben festgestellt, daß β breiteren, ausgeschmückteren Text hat, daß sich in ihm Spuren mannigfacher Wucherungen und Tendenzänderungen finden. β wird also wahrscheinlich als der in der Volkskirche verwilderte Text zu betrachten sein, über den sich Origenes beklagt. Dieselben Eigentümlichkeiten wie in der Apostelgeschichte zeigt ja auch der Textbestand der übrigen neutestamentlichen Bücher in der β-Form. Vgl. Mt 20, 28; 24, 31. 41; 17, 12. 13; Mc 10, 23 f. Der Text der Apostelgeschichte ist besonders von Erweiterungen betroffen worden, weil sie erst spät kanonisiert worden ist und ihr Inhalt der freien Gestaltungskraft mehr Freiheit ließ als die Leben und Worte Jesu enthaltenden Evgg. Die Reden in der Apostelgeschichte sind wieder weniger betroffen worden wie die Erzählungsstücke, weil sie nicht durch lebendige Tradition ergänzt worden sind, wie jedenfalls die Lebensschicksale des großen Apostels. Die Tatsache, daß Evg Lucae an manchen Stellen in β Abkürzungen enthält, ist nicht im Blaß'schen Sinne zu deuten, daß die β-Form α gegenüber sekundär und abgeglättet sei, sondern erklärt sich wahrscheinlich aus dem Einfluß der Tatianschen Evangelienharmonie, die ja auch sonst der freien Behandlung der Evggtexte Vorschub geleistet hat. Das zeigen uns Kürzungen, die der β-Text auch anderer Evgg enthält: Mc 2, 26. 27; 5, 5. 17. 22 etc. — Daß die Eigentümlichkeiten des β-Textes sekundärer Natur sind, läßt sich an vielen Stellen außer aus sachlichen Gründen auch aus der schlechten stilistischen Verknüpfung derselben mit dem übrigen Text entnehmen. Vgl. z. B. Act 8, 6; 14, 2 (αὐτοῖς — κατὰ δικαίων)

15, 2, 5; 15, 20, 29 (Schlußformel) 16, 37 (ἀναιτίους). — Nun ist aber auch α nicht die Grundform des Textes, sondern an vielen Orten nur der Versuch, aus dem Wust der Lesarten durch textkritische Arbeit einen annehmbaren Text herzustellen. Dieser Versuch ist dazu noch häufig mißlungen. Solche Stellen, wo der β-Text unklar geworden und der α-Text nieht besser ist, sind: 1, 1 ff. Hilgenfeld hat gemeint, die Verwirrung sei hier schon im Urtext vorhanden gewesen, sei Schuld des Autors, der die Quellenschrift πράξεις τοῦ Παύλου vorfand und deren Eingang zur Einleitung von πράξεις τῶν ἀποστόλων umwandeln wollte. Diese Erklärung ist und bleibt zweifelhaft, zumal bei einem Autor, der so gut griechisch zu schreiben verstand wie der Autor ad Theophilum (vgl. Lc 1, 1—4). Wie ursprünglich hier gestanden hat und wie dieser Text später verdorben worden ist, läßt sich nicht sagen. Nur bleibt sicher, daß α mit der Ausscheidung von καὶ ἐκέλευσε und der Verstellung von ἀνελήμφθη sich als Versuch kennzeichnet, einen ordentlichen Text zu konstruieren. Ebenso ist es 20, 3. Dort hat der β-Text gar kein Verbum finitum, wohl aber die Bemerkung zu μέλλοντος δὲ ἐξιέναι: μέχρι τῆς Ἀσίας, was wohl den Anlaß zu der Textverwirrung gegeben hat, indem sie vom Rande eindringend, das Hauptverbum, mit dem sie im Sinne nicht harmonierte, verdrängte, worauf in α wieder versucht wurde, Ordnung zu schaffen. — Also ist α aus β d. h. aus dem Gewirr der Lesarten, die sich im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten gebildet und miteinander vermischt hatten, durch Textrezension entstanden. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß β immer schlecht und minderwertig wäre. Nach unserer Auffassung, die in α nicht die authentische Urform anerkennt, läßt sich aus α kein absolut sicherer Maßstab für das gewinnen, was der Autor selbst geschrieben hat und was späterer Zusatz ist. Gewiß ist jedenfalls, daß das Sondergut von β in sehr alter Zeit schon sich gebildet hat, wie einmal die frühe Bezeugung vieler Varianten, dann auch z. B. die Fassung von 15, 20, 29, die sicher vormontanistisch ist, beweist. Stellen wie Act 5, 36; 12, 10; 20, 15; 21, 1; Lc 1, 63. 64; 9, 55 etc. sind wahrscheinlich sogar authentisch. Auch mag uns β außerdem noch andere wichtige gute Notizen aufbewahrt haben, die in der mündlichen Tradition lebten wie Lc 6, 5, die dann mit vieler Spreu von α wieder ausgemerzt worden sind. Nur bei solcher Beurteilung können wir den β-Lesarten vorurteilsfrei gegenüberstehen, ohne sie à tout prix zu verwerfen. Es handelt sich vielmehr darum, aus den vielen Lesarten, die β bietet, die wertvollen zu sondern. Dadurch kann die Textkritik nur gewinnen. Das gewährt uns ferner

wertvolle Einblicke in die Entwicklung der neutestamentlichen Texte, sowie in dogmatisch und kulturell wichtige Entwicklungsphasen des Urchristentums, wie uns sowohl 15, 20. 29 als 18, 1—27 zeigt. Das ist das unumstößliche, freilich unfreiwillige Verdienst von Blaß um die Textgeschichte, daß er uns dieses weite Gebiet eröffnet und den Anstoß zu seiner Fruchtbarmachung gegeben hat.

Zum Schlusse sei das textgeschichtliche Fazit des Vorhergehenden noch einmal kurz gezogen: 1. der Verfasser von Evg Lucae und Apostelgeschichte schrieb seine Werke. Dieselben wurden in der damals üblichen Weise vervielfältigt. Schon dabei mögen gewisse Abweichungen vom Urtext vorgekommen sein. 2. In späterer Zeit unterlagen die Texte dieser Werke denselben Einflüssen und Schicksalen, denen alle neutestamentlichen Texte vor der Kanonisierung ausgesetzt waren, wie das auch die übrigen in Cod. D etc. vereinigten Texte zeigen. Schon zur Zeit des Origenes war die Verwirrung groß, die Herstellung des Urtextes schwer. 3. Mehrfach, zuletzt in dem uns vorliegenden α-Text ist der textkritische Versuch einer endgültigen Normierung des Textes gemacht worden. Nach welchen Maßstäben diese Rezension gemacht wurde, kann nicht sicher festgestellt werden. Doch ist wahrscheinlich, daß dabei eine im Orient erhaltene, einfachere Textgestalt zugrunde gelegt worden ist. Die Textform β ist also so, wie wir sie haben, trotz mancher guten Daten durchaus sekundär. Die Textform α ist gegenüber β formell, d. h. in heutiger Form sekundär, materiell dagegen unstreitig primär.

---

[Abgeschlossen am 23. Nov. 1903.]

6. 12. 1903.

# Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus.

Von Andreas Freiherrn Di Pauli in Bozen.

Ein noch ungelöstes Problem der altchristlichen Literaturgeschichte bietet der 2. Korintherbrief des Clemens Romanus. Die erstmalige Erwähnung findet dieses Schriftstück bei Euseb[1] H. E. 3, 38, 4: Ἰστέον δ'ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἐθ'ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. Harnack (Chronologie I, 439) bemerkt zu dieser Stelle: „Ob ihn (den 2. Clemensbrief) Eusebius überhaupt selbst gesehen hat (beachte das „τις" und „λέγεται") ist mindestens fraglich; jedenfalls hat er ihn bei den Alten nicht benutzt gefunden und nicht für echt gehalten." Ich glaube Harnack hierin nicht beistimmen zu können, doch gehen wir näher auf Eusebs Bemerkung ein. Offenbar will Euseb nicht sagen, daß der fragliche Brief nicht existiere und demzufolge er ihn auch nicht kenne, sondern nur seinen Zweifel aussprechen, daß dieser Brief Clemens zum Verfasser habe; es beweist dies zur Genüge seine Ausdrucksweise: ... καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή. Demnach ist zu übersetzen: „Wisse, daß auch ein gewisser Brief als zweiter des Clemens gelten soll" und nicht: „Wisse, daß es auch einen zweiten Brief des Clemens geben soll." Der Unterschied beider Versionen liegt auf der Hand; mit ersterer wird nur gezweifelt, ob der betreffende Brief wirklich von Clemens verfaßt sei, mit letzterer hingegen wird die Existenz eines Briefes, der von Clemens verfaßt sein soll, einfachhin in Abrede gestellt. Daß erstere Übersetzung die richtige sein muß, beweist das „τις"; denn sonst ist es nicht erklärlich, warum Euseb nicht gesagt hat: ... καὶ δευτέρα εἶναι κτλ.

Es heißt weiter: οὐ μὴν ἐθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. Hieronymus

[1] Die Notiz des Maximus Confessor, Prolegg. in opera P. Dionysii (p. xxxvi): ὁ Ὠριγένης οὐκ οἶδα εἰ πάντων, μόλις δὲ τεσσάρων (Clemensbr.) ἐμνήσθη ist füglich nicht ernst zu nehmen, weil ganz unbestimmt. Max. Conf. kannte mehrere Clemensbriefe; das „οὐκ οἶδα" wirft auf den zweiten Teil des Satzes ein übles Licht.

(de vir. ill. c. 15). der auch hierin zweifelsohne auf Euseb fußt, bemerkt: „Fertur[1] et secunda ex eius (sc. Clementis) nomine epistola, quae a veteribus reprobatur." Hieronymus hat den Gedanken Eusebs im ersten Teil des Satzes schärfer gefaßt als der gleich noch zu erwähnende Rufin, wenn er sagt: „Auch ein zweiter Brief unter des Clemens Namen ist im Umlauf;" freilich hat er im zweiten Teil nur die Konsequenz aus Eusebs Angabe von dem Nichtgebrauche des Briefes bei den Alten gezogen; doch auch in dem „a veteribus reprobatur" liegt ein Zeugnis von der Existenz eines unter dem Namen des Clemens gehenden Briefes. — Rufin hat Euseb ganz falsch verstanden, wenn er übersetzt: „Dicitur tamen esse et alia Clementis epistola, cuius nos notitiam non accepimus." Im ersten Teil des Satzes tritt Rufin in Gegensatz zu Euseb und Hieronymus, im zweiten Teil läßt er sich einen schweren Übersetzungsfehler zu Schulden kommen oder besser, er giebt sein eigenes Urteil betreffs des 2. Clemensbriefes ab. Wie wir sehen ist in diesem Falle Rufins Übersetzung ein Gemisch von übergroßer, man möchte fast sagen pedantischer Genauigkeit und nicht geringer Leichtfertigkeit: seine Notiz hat für uns höchstens pathologisches Interesse.

Bezüglich des 1. Clemensbriefes sagt Euseb H. E. 3, 16: τούτου δὴ οὖν Κλήμεντος ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία, ἣν ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διετυπώσατο, στάσεως τηνικάδε κατὰ τὴν Κόρινθον γενομένης. Euseb hat sich hier allen Zweifel, ob es noch einen zweiten Clemensbrief geben könnte entschlagen; merkwürdig aber klingt sein apodiktisches Urteil im Vergleich zu H. E. 3, 38. 4.

Bei näherem Zusehen jedoch wird sich herausstellen, daß er keineswegs in Widerspruch steht mit dem über den 2. Clemensbrief Gesagten. Ausschlaggebend scheint für Euseb auch bezüglich des 1. Briefes die Anerkennung (ὁμολογουμένη) des christlichen Altertums zu sein; sodann vermag er ihm das Zeugnis „μεγάλη τε καὶ θαυμασία" auszustellen; vom zweiten Brief aber kann er nur konstatieren, daß von ihm bisher die Alten keinen Gebrauch[2] gemacht; daß Euseb sich nicht weiter über seinen Inhalt verbreitet, wie er es beim 1. Clemensbrief getan, hat seinen Grund darin, daß er nicht „μεγάλη τε καὶ θαυμασία" wie der Letztere ist, was auch Euseb stillschweigend zum Ausdruck bringt. Es spricht

[1] Das „fertur" entspricht dem von Eusebius so oft gebrauchten „φέρεται"; es ist übrigens gar nicht ausgeschlossen, daß Hieronymus den Brief selbst gesehen hat.

[2] Zahn hat recht, wenn nach ihm „κεχρημένους" nicht Verwendung in der Liturgie, sondern in der Beweisführung bedeutet; überhaupt gibt es manche Schriftwerke, die zum ersten Male bei Euseb Erwähnung finden, deren Echtheit aber nichtsdestoweniger fest steht.

also diese Stelle nicht gegen unsere Aufstellung, sondern in gewisser Beziehung dafür.

Einen weiteren Beweis kann man nach meinem Dafürhalten in der Überlieferung der beiden Briefe finden. Nachdem nämlich Lightfoot mit großer Wahrscheinlichkeit den Nachweis erbracht, daß der Archetypus des codex Alexandrinus um das Jahr 200 entstanden sei und daß dieser schon die Verbindung der beiden Briefe, wenn auch nicht als Clemensbriefe kannte, dieses Briefpaar aber schon im cod. Alex. unter des Clemens Namen stand, so kann man doch mit Recht schließen, daß Euseb beide Briefe gelesen hat und er mit seiner Notiz über den 2. Clemensbrief uns den Anfang der Entstehung einer Tradition, an der später niemand Anstoß nahm, zeichnet. Nach diesen Ausführungen ist es nicht „mindestens fraglich", sondern sogar höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß, daß Euseb auch den 2. Clemensbrief in den Händen gehabt und gelesen hat. — Gegen Lightfoot, der den Brief in Korinth zwischen 120—140 entstanden sein läßt, wandte sich Harnack (a. a. O. 438—450), der es plausibel zu machen versuchte, daß der Brief vom römischen Bischof Soter (165/7—173/5) verfaßt sei und stützt sich bei seiner Beweisführung hauptsächlich auf Euseb H. E. 4, 23, 9 ss: ἔτι τοῦ Διονυσίου καὶ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴ φέρεται, ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα ..... λέγει γοῦν· τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν, ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.

Hieraus kann gefolgert werden:

1. Lesen die Korinther am Sonntage zwei römische Briefe und „schicken sich bereits an", wie Harnack treffend bemerkt, „die beiden römischen Schreiben als erstes und zweites zu zählen."

2. Ist aus dem nachgestellten „νουθετεῖσθαι" zu schließen, daß unser Brief hauptsächlich paränetischen Zwecken diente; auch scheint das erste römische Schreiben gegenüber dem zweiten vorläufig ganz in den Hintergrund getreten zu sein, was man aus der nebensächlich hingeworfenen Notiz über den 1. Clemensbrief schließen kann. Es hat den Anschein, als ob letzterer nur vorgelesen wurde und nicht ausschließlich die Aufgabe zu ermahnen hatte.

3. Sind sie gewillt, auch fürderhin unser Schreiben als Ermahnung vorzulesen.[1]

[1] Es wird doch selbstverständlich sein, daß ein Schreiben eines römischen Bischofs an eine andere Gemeinde hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, den Zweck der

Gegen die Autorschaft Soters kann man nichts einwenden; nichtsdestoweniger bleibt es sehr zweifelhaft, ob „ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν“ wirklich auf Soter sich bezieht. Man sieht sich daher vor die Alternative gestellt: entweder hat Soter den Brief im Namen der römischen Gemeinde verfaßt oder der Brief hat überhaupt keine nähere Aufschrift gehabt. Mit „Euer Brief“ wird einerseits gesagt, daß der Brief kirchlich abgesandt worden, andererseits daß er keinen bestimmten Absender gehabt; denn sonst ist es nicht erklärlich, warum Dionysius, falls der Brief von Soter verfaßt ist, nicht einfachhin „Dein Brief“ sagt, zumal er hierauf von „τὴν προτέραν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν“ spricht. Dann aber ist es schon von selbst gegeben, daß nicht ein eigentlicher Brief an die Korinther abgesandt worden ist, sondern eine Predigt, eine Homilie, und ist also auf diese Weise die Verbindung beider Schriftstücke als

(διὰ Κλήμεντος) πρὸς Κορινθίους α
πρὸς Κορινθίους β

aufs beste erklärt.

Nach dem vollständigen Bekanntwerden des Schriftstückes durch Bryennios erkannte man dessen wahren Charakter; es war kein Brief, sondern eine Predigt, eine Homilie, was schon früher Dodwell und Grabe aus dem von Junius edierten Bruchstück erschlossen. Es fragt sich nun, wo wurde die Homilie verfaßt? Bei Beantwortung dieser Frage kommt vor allem c. 7 in Betracht. Es wird hier das Leben der Christen mit einem Wettkampfe verglichen und sagt bei dieser Gelegenheit der Verfasser: ὥςτε θῶμεν τὴν ὁδὸν τὴν εὐθεῖαν, ἀγῶνα τὸν ἄφθαρτον, καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύσωμεν καὶ ἀγωνισώμεθα, ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν ... Man hat nun aus dem Umstande, daß bei „καταπλεύσωμεν“ keine weitere Bestimmung wie „εἰς τὸν Ἰσθμόν“ oder „εἰς Κόρινθον“ steht geschlossen, daß die Homilie zu Korinth verfaßt sei und daß „καταπλεύσωμεν“ in dem Sinne zu denken sei, daß der am Meeresstrand stehende die Schiffe herabfahren sieht — zweifelsohne ist diese Deutung unrichtig. Denn 1. ist es nicht denkbar, daß mit „καταπλεύσωμεν“ eine bestimmte Angabe betreffs des Ortes, wo die Spiele abgehalten wurden, einerlei ob „isthmische“ oder „olympische“, gemacht werden sollte; es ist das Bild vom Wettkampfe ein so geläufiges und der griechisch gebildeten Welt so nahe liegendes, daß unmöglich bei dessen Gebrauch

„νουθεσία“ verfolgt; in Hinsicht hierauf wird man jedenfalls gut tun, das „νουθετεῖσθαι“ nicht zu sehr zu urgieren; aus der Parallele „ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι“ mit 2 Clem 17, 3 kann daher nichts Zwingendes erschlossen werden.

etwas Sicheres bezüglich des Ortes der Abfassung unserer Homilie erschlossen werden kann. 2. deutet „καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύσωμεν“ so sicher auf einen Sprecher außerhalb Griechenlands hin — denn warum sollte ein Korinther, der, wenn er von Spielen sprach, sicher doch an die isthmischen dachte, zu denselben „herunterschiffen“? Ein Römer aber wird, wenn er eine Reise nach Griechenland antreten will, unbedingt sagen müssen „καταπλεύσωμεν“. 3. ein weiterer Beweis ist in den Worten „καὶ ἀγωνισώμεθα, ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν“ („und kämpfen wir, daß auch wir gekrönt werden“) zu suchen; so kann doch nur einer sprechen, wenn er auch den Wettkampf nur bildlich gebraucht, der an den sonstigen Spielen von rechtswegen aktiv keinen Anteil hat; also ein Ausländer, in unserem Falle ein Römer.

Auch aus c. 8, worin Gott, der den Menschen schuf, mit einem Töpfer verglichen wird, der den Lehm in seiner Hand kunstvoll formt, könnte auf den korinthischen Ursprung unserer Homilie geschlossen werden; man wird jedoch dies billig in Abrede stellen müssen im Hinblick auf die Beliebtheit des Bildes, das schon aus der Genesis allgemein bekannt war, wonach Gott den ersten Menschen aus Lehm schuf.

Auf Grund dieser Ausführungen kann daher der Ursprung der Homilie außerhalb Griechenlands mit Sicherheit angenommen werden. Ein anderes Beweismoment für die Behauptung, daß unsere Homilie außerhalb Griechenlands abgefaßt sei, eröffnet sich aus der Anrede, die der Verfasser der Homilie gebraucht: ἀδελφοί (1, 1; 4, 3; 4, 1, 5; 7, 1; 8, 4; 10, 1; 11, 5; 13, 1; 14, 1, 3; 16, 1); c. 19, 1 und c. 20, 2 jedoch heißt die Anrede: ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί.

Wie hat man sich diese Änderung in der Anrede zu erklären? Aus Justin weiß man, daß der Bischof, nachdem der Vorleser seine Lesung beendet, mündlich einige Ermahnungsworte sprach, die selbstverständlich an das vorher Gelesene anknüpfen (Apol 1, 67: Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγιγνώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. cf. Constit. apost. 2, 39, 54). Zu beachten ist, daß er kurz vorher sagt: .... καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιγνώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Offenbar nimmt hierauf Justin Bezug, wenn er dann sagt: ὁ προεστὼς .... πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Also der Vorsteher der Gemeinde knüpft in seinen Ermahnungsworten an das vorher Gelesene an. Es ist dies auch bei unserem Schriftstück der Fall, nur mit dem Unterschiede, daß die Ermahnungsworte des Bischofs hier schriftlich fixiert sind, was um so leichter zu begreifen ist, da ja Dionysius

betreffs der Homilie bemerkt, „ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι“. Auf diese Weise ist auch der Wechsel in der Anrede erklärt. Ein Bischof, der zu einer Gemeinde spricht, wird mit Rücksichtnahme auf die Zuhörer die Anrede „ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί“ gebrauchen müssen, während ein Bischof, der an eine andere Gemeinde schreibt, sich der gewöhnlichen Anrede „ἀδελφοί“ bedienen wird.[1] Und daß c. 19 und c. 20 von anderer Hand als cc. 1—18 verfaßt sind, soll hier nachgewiesen werden. Wir müssen aber hierbei immer Justins Worte im Auge behalten; gehen wir nun im Einzelnen die fraglichen Kapitel durch und suchen wir ihre Beziehungen mit cc. 1—18 festzustellen.

| | |
|---|---|
| c. 15, 1: οὐκ οἴομαι δέ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην περὶ ἐγκρατείας, ἣν ποιήσας τις οὐ μετανοήσει, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν σώσει κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα. | c. 19, 1: ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν. |

Wie ersichtlich, ist c. 19, 1 nach 15, 1 gebildet; besondere Beachtung verdient der letzte Teil beider Sätze. Wer ist unter „κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα“ und „τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν“ gemeint? Es hat den Anschein und ist auch m. W. also verstanden worden, daß der „Ratgeber“ und der „Vorleser“ ein und dieselbe Person seien. Doch gehen wir näher auf die Stelle ein. Als Hauptschwierigkeit für die Identifikation ergibt sich der Umstand, daß augenscheinlich kein Grund vorliegt, warum sich dieselbe Person einmal als „Ratgeber“ und dann wieder als „Vorleser“ bezeichnen soll; freilich kann auch der Vorleser in gewisser Beziehung Ratgeber sein, wenn er die Mahnworte des Letzteren vorliest; davon aber kann hier offenbar nicht die Rede sein. Auch ist es ausgeschlossen, daß in unserem Falle der „Ratgeber“ auf den „Vorleser“ hinweist und den Wunsch den Zuhörern gegenüber ausspricht, auch den Lektor zu retten, weil es ja heißt „ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν“, das sein Parallelglied an „μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην“ hat; dem „καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν“ entspricht wiederum „κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα“. Auf Grund dieser Erwägungen darf es als ausgemacht gelten, daß „Ratgeber“ und „Vorleser“ verschiedene Personen sind. Stellen wir nun die

[1] M. E. ist unsere Homilie doch ein Brief, eine Encyclica: bei dieser Annahme ist sowohl der ausgesprochen homiletische Charakter des Schriftstückes, als auch die Anrede „ἀδελφοί“, die, falls die Predigt nur an die römische Gemeinde gerichtet wäre, unbegreiflich wäre, aufs beste erklärt. Übrigens ist es gar nicht ausgeschlossen, daß unsere Homilie nur ein Stück des römischen Schreibens ist, das als zur „νουθεσία“ dienend herausgelöst wurde; das exordium ex abrupto sowie andere Merkmale scheinen dies zu bestätigen.

Parallelen, die c. 19 und c. 20 in den vorhergehenden Kapiteln hat, zusammen.

| | |
|---|---|
| c. 15, 1: μιcθὸc γὰρ οὐκ ἔcτιν μικρὸc πλανωμένην ψυχὴν καὶ ἀπολλυμένην ἀποcτρέψαι εἰc τὸ cωθῆναι | c. 19, 1: μιcθὸν γὰρ αὐτῷ ὑμᾶc τὸ μετανοῆcαι ἐξ ὅληc καρδίαc cωτηρίαν ἑαυτοῖc καὶ ζωὴν διδόνταc |

Der innere Zusammenhang beider Stellen liegt auf der Hand. c. 15, 1 wird der Lohn für Rettung einer verlorenen Seele „nicht klein“ genannt und doch wird c. 19, 1 nichts anderes als „Reue aus ganzem Herzen“ als Belohnung gefordert; beide Gedanken müssen einen verschiedenen Ursprung haben, da sie sich trotz allen inneren Zusammenhangs widersprechen. Daß sie nicht einen gemeinsamen Ursprung haben können, geht aus dem Umstand hervor, daß die Herabsetzung des „nicht kleinen“ Lohnes zur geringen Forderung der Reue sich unmittelbar an die Inaussichtstellung des großen Lohnes hätte anschließen müssen, damit der Kontrast umsomehr hervortrete; dies ist aber in c. 15 nicht der Fall, obwohl in demselben von der Reue und Buße gehandelt wird. Nicht zu übergehen ist auch das „τὸ μετανοῆcαι“, das obwohl gleichbedeutend mit dem c. 8, 2 und c. 16, 4 „μετάνοια“ hier unterschieden werden muß.[1] Mit „τὸ μετανοῆcαι“ wird gleichsam auf ein länger erörtertes Thema über die Reue (8, 1—3; 13, 1; 15, 1; 16, 1—7; 17, 1) zurückgeblickt. Mit „τοῦτο γὰρ ποιήcαντεc — τοῦ θεοῦ φιλοπονεῖν“ wird der der Gottesfurcht beflissenen Tugend die praktische Anweisung gegeben, vor allem aus ganzem Herzen Reue zu erwecken. Weitere Parallelen sind:

| | |
|---|---|
| c. 17, 3: καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν — cυνηγμένοι ὦμεν ἐπὶ τὴν ζωήν. | c. 19, 2: καὶ μὴ ἀηδῶc ἔχωμεν — ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ματαίων. |
| c. 17, 7: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν — καὶ ἔcονται εἰc ὅραcιν πάcῃ cαρκί. | |
| c. 17, 6—7: τὴν ἡμέραν ἐκείνην — ἐλπίc τῷ δεδουλευκότι θεῷ ἐξ ὅληc καρδίαc. | c. 19, 3—4: πράξωμεν οὖν τὴν δικαιοcύνην — εἰc τὸν ἀλύπητον αἰῶνα. |

c. 20 bringt in weiterer Ausführung c. 17, 6—7.

Wie wir gezeigt zu haben glauben ist c. 19 und c. 20 wirklich eine „ἔντευξιc“, wie Justin sie uns bezeugt; sie knüpft hauptsächlich an c. 17 an, worin vom Weltende, von der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen die Rede ist. Gerade dieses Thema eignete sich besonders gut für die Zuhörer, da es für alle von Interesse sein mochte und allen Trost in den Mühsalen und Verfolgungen des Erdenlebens spendete. Einige Schwierigkeiten kann nun allerdings der Umstand bereiten, daß

[1] vgl. im Deutschen: „das Reuen“ und „die Reue“.

demnach der Vorleser die Ermahnungsrede gehalten hatte, während doch nach Justin es Aufgabe des Bischofs war, an die Gläubigen nach der Vorlesung Worte der Ermahnung zu richten, doch hebt sich diese Schwierigkeit sofort, wenn man bedenkt, daß die Homilie zur Ermahnung vorgelesen wurde und Dionysius versichert „ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.“ Es ist nun geradezu unmöglich, daß der Bischof nach jedesmaliger Vorlesung der Homilie, die an allen Tagen des Herrn stattfinden sollte, mündlich an die Homilie anknüpfend eine „ἔντευξις“ hinzufügte; es ist doch denkbar, daß die Ermahnungsrede schriftlich fixiert wurde und zwar hier vom Vorleser selbst, der es für passend finden mochte, seine Zuhörer um das Gebet für seine Seele zu bitten; und daß die Homilie oft vorgelesen wurde, kann man schon aus ihrem Inhalt erschließen: Ermahnungen zur Reue, Buße, Enthaltsamkeit waren immer am Platz. Und daß der Verfasser der Homilie vorzüglich den Zweck verfolgt, zur Enthaltsamkeit zu raten, sagt er selbst c. 15, 1: οὐκ οἴομαι δέ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην περὶ ἐγκρατείας (vgl. c. 4, 3; auch Photius, Biblioth. cod. 126 ist der zur Enthaltsamkeit mahnende Ton der Homilie aufgefallen, wenn er bezüglich derselben sagt: ... καὶ αὐτὴ νουθεσίαν καὶ παραίνεσιν κρείττονος εἰσάγει βίου).

Finden sich auch in c. 19 und c. 20 manche den vorhergehenden Kapiteln entnommene Ausdrücke, so kann dennoch nichts gegen unsere Aufstellung eingewendet werden; diese Gleichheit des Ausdrucks ist eben aus der Gleichheit der Gedanken zu erklären. Daß aber dennoch ein Unterschied vorhanden ist, sollen einige Beispiele zeigen: z. B. wird c. 19 „πρόσταγμα“ für „ἐντολή“ (3, 4; 4, 5; 6, 7 u. s. w.) gebraucht, während sonst ersterer Ausdruck sich in der Homilie nicht findet: „αἱ ἐπιθυμίαι κοσμικαί“ (c. 17, 3) wird c. 19, 3 mit „αἱ ἐπιθυμίαι μάταιαι“ wiedergegeben. Gerade auf solche anscheinend geringe Unterschiede muß bei der Untersuchung über die Authentizität eines Schriftstückes großes Gewicht gelegt werden, weil gerade in solchen kleinen Stildifferenzen die Verschiedenheit des Autors zum Vorschein kommt.

Es erübrigt noch einige kurze Bemerkungen hinzuzufügen. — c. 15, 2 heißt es: ... ἐὰν ὁ λέγων καὶ ἀκούων μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ λέγῃ καὶ ἀκούῃ. Aus „ὁ λέγων καὶ ἀκούων“ kann nicht auf den Charakter des Schriftstückes geschlossen werden, wie Funk (Patr. apost. I, p. 203 zu c. 15, 2) es tut, der zu dieser Stelle bemerkt: „Homiliam agnoscis“. Auch in einem Brief, der für die Öffentlichkeit bestimmt ist, wird der Briefschreiber sich also ausdrücken. Auch aus c. 17, 3 glaubte Funk

einen Hinweis auf eine Homilie zu sehen, doch ergiebt sich ganz klar bei näherem Zusehen, daß hier nicht etwa auf den homiletischen Charakter des Schriftstückes angespielt sein soll, sondern einfach die Rede ist von den Ermahnungen der Presbyter und dem Gehorsam der Gläubigen.

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung kurz zusammen: der sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus ist ein wahrscheinlich zu Rom von Soter verfaßtes encyclisches Schreiben, eine Homilie, eine Predigt zur Reue und Buße; die Homilie, wie sie uns jetzt erhalten ist, besteht aus zwei Teilen: der von Soter verfaßten Predigt und der „ἔντευξις", die aus c. 19 und c. 20 besteht. Freilich kann diesen Resultaten nicht unumstößliche Richtigkeit zugesichert werden: unbedingtes Zutrauen verdienen sie aber insofern, als sie mit den über den 2. Clemensbrief überlieferten Nachrichten nicht in Widerspruch stehen, es kann ja möglich sein, daß sich später manches, was als gesichert angesehen wurde, auf Grund neuer Texte und gründlicherer Forschungen hin verändern wird.

---

[Abgeschlossen am 28. Oktober 1903.]

# The authorship of the „Contra Marcellum“.

By F. C. Conybeare, Oxford.

The work 'Against Marcellus of Ancyra' consists of five books, of which the first two were composed at an earlier period than the last three. These two books are entitled at the end of book I: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων, but the MSS prefix to this first book the following: Εὐσεβίου τοῦ παμφίλου τῶν κατὰ μαρκέλλου τοῦ ἀγκύρας ἐπισκόπου λόγος α'.

The last three books are entitled in the MSS: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων Εὐσεβίου τοῦ παμφίλου περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας: and a brief prologue precedes them addressed to Flakillus patriarch of Antioch, thus:

Τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀγαπητῷ συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ
Εὐσέβιος ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

And at the end of book V is the following:

Εὐσεβίου τῶν κατὰ μαρκέλλου ἐλέγχων τέλος.

Thus it is only in the initial headings that the Eusebius who composed this work is identified with Eusebius Pamphili; and these headings are less original than the other notices embedded in the text, which simply name Eusebius. The headings may be due to scribes who wrote under the influence of Socrates the historian, who only knew of the last three books and ascribed them to Eusebius Pamphili. No scholar has raised a doubt about the attribution made by the historian Socrates of this work to his great predecessor.

The author insists in several passages on the fact that Marcellus had only written against Asterius one book e. g. p. 1a: ὁ ἀνὴρ ἓν τουτὶ γράψας καὶ μόνον (ὡς μήποτ' ὤφελε) σύγγραμμα. So p. 57b: ὁ μὲν γὰρ ἕν τι διωλύγιον καὶ πολυπλανὲς σύγγραμμα συντάξας, τοῦτο φησὶ πεποιηκέναι διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θεόν.

Nevertheless he quotes an Epistle 'Επιστολή written by Marcellus;

and this Epistle we find given in its entirety by Epiphanius in his Haeresis LXXII. I confront the citations with the text of Epiphanius:

At p. 18a we read this: θήcω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖc ὀρθῶc καὶ ἐκκληcιαcτικῶc γραφεῖcιν ἀντιλέγειν πειρᾶται κτλ. And p. 19b.

| | From Epiphanius Haer. LXXII. |
| --- | --- |
| Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆc ὑπ' αὐτοῦ γραφείcηc ἐπιcτολῆc πρὸc ἕκαcτον τῶν μὴ ὀρθῶc γραφέντων ἀντιλέγειν. Γέγραφε "πιcτεύειν εἰc πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰc τον Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰηcοῦν Χριcτόν, καὶ εἰc τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον". Καί φηcιν "ἐκ τῶν θείων γραφῶν μεμαθηκέναι" τοῦτον τὸν τῆc θεοcεβείαc τρόπον (alii τύπον). Ἐγὼ δέ, ὅταν μὲν τοῦτο λέγῃ, ἀποδέχομαι cφόδρα τὰ λεγόμενα· Κοινὸc γὰρ οὗτοc ἁπάντων ἡμῶν τῆc θεοcεβείαc ὁ τρόποc, πιcτεύειν εἰc πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα. | Ἀντίγραφον ἐπιcτολῆc Μαρκέλλου ... τῷ μακαριωτάτῳ cυλλειτουργῷ Ἰουλίῳ Μάρκελλοc ἐν Χριcτῷ χαίρειν. ἐπειδή τινεc τῶν καταγνωcθέντων πρότερον ἐπὶ τῷ μὴ ὀρθῶc πιcτεύειν ... κατ' ἐμοῦ γράψαι τῇ θεοcεβείᾳ cου ἐτόλμηcαν, ὡc ἂν ἐμοῦ μὴ ὀρθῶc μήτε ἐκκληcιαcτικῶc φρονοῦντοc ... ἔγγραφόν coι τὴν ἐμαυτοῦ πίcτιν μετὰ πάcηc ἀληθείαc τῇ ἐμαυτοῦ χειρὶ γράψαc ἐπιδοῦναι, ἣν ἔμαθον ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην .... πιcτεύω οὖν εἰc θεὸν παντοκράτορα καὶ εἰc Χριcτὸν Ἰηcοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν ... καὶ εἰc τὸ ἅγιον πνεῦμα ... παρὰ τῶν θείων μεμαθήκαμεν γραφῶν ... ταύτην καὶ παρὰ τῶν θείων γραφῶν εἰληφὼc τὴν πίcτιν ... πρόc cε νῦν γέγραφα. |

In the immediate sequel the author of the ἔλεγχοι proceeds to distinguish this Epistle of Marcellus from his long single work against Asterius. It is right he explains to believe in the Father, Son and Holy Spirit, but not to explain that the Father is Father and the Son is Son. Such θεωρία is dangerous. Yet that Marcellus is guilty of it he will shew ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων, that is out of the ἕν τι cύγγραμμα. And he then cites Marcellus' words: Ἔφη γὰρ τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶc πατέρα εἶναι νομίζειν· καὶ τὸν υἱόν, ἀληθῶc υἱόν· καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡcαύτωc. Ταῦτα ὁ Μάρκελλοc πρὸc Ἀcτέριον.

The above passage is from the First book of the ἔλεγχοι. In the first lines of the second book the Epistle is condemned afresh for its deceitfulness. Marcellus we learn wished by means of it to cloak his heresy. Our author will τὴν χρόνοιc μακροῖc ἐνδομυχήcαcαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόνταc τοῦ τῆc ἐπιcτολῆc προcχήματοc ἀπογυμνῶcαι. We know from other sources that Julius was imposed upon by this Epistle in which Marcellus paraded the Roman Symbol as his own in order to obtain from the Pope a *testamur* of orthodoxy. It had such effect that about December 340 the Pope and a Synod of bishops assembled in Rome admitted Marcellus together with Athanasius to

communion. In Rome they thought that Marcellus had been unjustly condemned in the Arian Synod of Antioch, and to this feeling reference is made in the second book of the Ἔλεγχοι p. 56a: διὰ τοὺς ἠδικῆσθαι τὸν ἄνδρα νενομικότας. To the effect of the Epistle on the mind of Pope Julius reference is made in two later passages of the second half of the treatise, namely in the first book of the De Ecclesiastica Theologia c. 19, p. 82d: ὅπερ ἐχρῆν μάλιστα τοῖς τὸν ἄνδρα τιμῶσιν ἐνδείξασθαι, and book II c. 25, p. 145a: ὡς ἂν μάθοι πᾶς τῶν τὸν ἄνδρα τιμώντων κτλ.

Thus the author of the Elenchi not only had in his hands the Epistle of Marcellus to Pope Julius, but was aware of how the latter had been imposed upon by it.

What was the date of this Epistle? Marcellus informs us in it that he had come to Rome to appeal to Julius, and that he wrote it after he had stayed in Rome fifteen months.

Now Marcellus fled to Rome three months later than Athanasius, and Athanasius fled thither sometime after Easter 339. Marcellus cannot therefore have reached Rome before July 339. Add fifteen months, and we reach November 340. The author of the Elenchi is also aware of the fact that the Pope and western bishops had 'honoured' Marcellus because they were deceived by the Epistle. This refers to his being received into communion at Rome about December 340. Hence it follows that the books I and II of the Elenchi were written after Dec. 340, and probably in view of the Antiochene Synod of 341. The last three books addressed to Flakillus followed after an interval, and seem to have been composed in view of the council of Sardika held in autumn 343.

But all authorities are agreed that Eusebius Pamphili died not later than May 30, 339; and a comparison of all the sources shews that he died at the very end of 338 or in the early days of 339, at least eighteen months before these Elenchi, books I and II, could have been penned; and a yet longer time before books III—V. These Elenchi therefore were not written by Eusebius Pamphili, but by some other Eusebius. And the dedication of the last three books to Flakillus indicates Eusebius of Emesa as their author.

In other ways the books contra Marcellum reveal themselves to be no work of Eusebius Pamphili.

1. Their author repeatedly refers to Eus. P. in the third person, and in the same context to himself in the first, e. g. in Bk I p. 18 d as follows:

θήcω δὲ πρῶτα . . . . . Ἄρτι μὲν γὰρ πρὸc Ἀcτέριον τὴν ἀντίρρηcιν ποιεῖται, ἄρτι δὲ πρὸc Εὐcέβιον τὸν μέγαν (sc. of Nicomedia). Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον . . . Παυλῖνον . . . Καὶ ἐκ τούτου μεταβὰc Ὠριγένει πολεμεῖ . . . Ἔπειτα Ναρκίccῳ ἐπιcτρατεύεται, καὶ τὸν ἕτερον Εὐcέβιον (sc. Pamphili) διώκει . . . Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆc . . . Ἐγὼ δὲ . . .

This is only a single one out of nine or ten similar contexts. It is a literary impossibility that the ἕτεροc Εὐcέβιοc should be the Eusebius who wrote these Elenchi.

2. The style of the Elenchi is in every way different from that of Eusebius Pamphili. It would be a literary miracle that the same man in the same year should write books so opposed in style as the Life of Constantine and the Elenchi.

3. Eusebius Pamphili belongs dogmatically to the pre-Trinitarian age. He only once uses the word τριάc of the godhead viz. in the Tricennalian oration, and that in a passage imitated from Philo. But in the Elenchi the γνῶcιc τῆc ἁγίαc Τριάδοc is regarded as the essence of the christian revelation, e. g. in book I, p. 3 c. and *passim*.

4. In all his other works, not excepting the Life of Constantine composed in the last year of his life, Eusebius Pamphili cites Mat. 28 19 in the shorter form: μαθητεύcατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι μου. But in the Elenchi the Textus Receptus of this text is cited thrice, and the dogma of the Trinity based upon it.

5. The controversial manner of the Elenchi is alien to Eusebius Pamphili, who nowhere else displays such bitterness of spirit and want of charity towards theological opponents.

Thus we lose a work of the historian Eusebius and gain instead a work of Eusebius of Emesa. We are also able to see that the epistle of Eusebius Pamphili written to his congregation at Caesarea after the council of Nice has been interpolated. Socrates preserves this letter in book I ch. 8, p. 22. For after the words πιcτεύομεν καὶ εἰc ἓν πνεῦμα ἅγιον we have the following addition, in no way necessitated by the context:

Τούτων ἕκαcτον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιcτεύοντεc, πατέρα ἀληθῶc πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθῶc υἱὸν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶc ἅγιον πνεῦμα· καθῶc καὶ κύριοc ἡμῶν ἀποcτέλλων εἰc τὸ κήρυγμα τοὺc ἑαυτοῦ μαθητὰc εἶπε· πορευθέντεc μαθητεύcατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντεc αὐτοὺc εἰc τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸc καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματοc.

The above passage has been foisted into the text from the ἄλλη ἔκθεcιc πίcτεωc produced at the council of Antioch in 341, in which it

is found verbatim (Socrates II ch. 10, p. 87). Perhaps the Epistle is after all wrongly ascribed by Socrates to Eusebius Pamphili. It agrees more with the citation of Marcellus (compare above p. 331).

Lastly it need not surprise us that Socrates erred in his ascription of the Elenchi to the historian. For he only had the last three books entitled in a later age περὶ ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, and did not know of the first two in which all the indicia of true age and authorship occur. Had he read these first two books, he could never have ascribed the work to the historian Eusebius, however anxious he might be to demonstrate that the latter was an orthodox writer.

---

[Abgeschlossen am 9. Nov. 1903.]

# Eine Parallele zu den Seligpreisungen aus einem ausserkanonischen Evangelium.

Von Hans Waitz.

Eine der wichtigsten Quellen der pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen sind die Κηρύγματα Πέτρου (ΚΠ), wie sie in dem vorausgeschickten Briefe des Petrus an Jakobus wiederholt genannt und in den Homilien (H 1, 20) und Rekognitionen (R 1, 17. 3, 75) bezeugt sind. Nach R 3, 75 hatten sie einen Umfang von 10 Büchern, die z. T. wenigstens inhaltlich aus den Rekognitionen und Homilien zu rekonstruieren sind. Liegen sie uns auch nur in einer antimarcionitischen Bearbeitung vor, so kann doch ihr ursprünglicher ebionitisch-gnostischer Kern aus dieser Hülle verhältnismässig rein herausgeschält werden.

Zu dem ältesten Bestandteil der ΚΠ gehören nun nach der Inhaltsangabe des 8. Buches (R 3, 75 octavus de verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt) die Ausführungen in R 2, 28 insbesondere folgende Stelle: Initio praedicationis suae utpote qui velit omnes invitare et adducere ad salutem: ac patientiam laborum tentationumque habendam suaderet; *pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum,* ut sub tanta spe aequanimiter paupertatis pondus spreta cupiditate portarent. Est enim unum et maximum ex perniciosissimis peccatis cupiditas. *Sed et esurientes et sitientes, aeternis bonis justitiae saturandos esse promisit,* ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac injusti operis molirentur. *mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros,* ut unusquisque adipisci tantum cupiens bonum semetipsum a pessimis et pollutis cogitationibus contineret.

Dem Inhalt nach ist dieser Abschnitt eine glossierende Paraphrase einiger Herrenworte, die wir als Seligpreisungen bezeichnen. Ist es sicher und schon durch Credners Beiträge zur Einleitung u. s. f. Halle 1832, I, 268 ff. und Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justins, Halle 1850, 307 ff. bewiesen, dass in den ΚΠ ein ausserkanonisches

Evangelium benutzt ist, das mit unserm Matthäusevangelium die nächste Verwandtschaft hat, so wird dieses Ergebnis durch die obige Stelle aus R 2, 28 bestätigt. Nach den einleitenden Worten (initio praedicationis suae) standen die angeführten Seligpreisungen unter den ersten Redeabschnitten des benutzten Evangeliums. An dieser Stelle finden wir sie bei Matthäus. Es sind im ganzen drei Seligpreisungen wiedergegeben, und zwar nach der üblichen Zählung nach Matthäus die erste, vierte und sechste, während kurz vorher R 2, 27 und sogleich nachher R 2, 29 mit den Worten *Beati pacifici quoniam* (bezw. quia) *ipsi filii dei vocabuntur* die siebente angeführt ist. Von diesen Seligpreisungen finden wir aber bei Lucas nur die erste und vierte (Luc 6, 20. 21). Das Evangelium, aus dem die KΠ in R 2, 27. 38 schöpften, muss demnach dem kanonischen Matthäus näher verwandt gewesen sein als dem Lucas.

Um seinen Charakter näher zu bestimmen, vergleichen wir zunächst den Wortlaut der verwandten Texte.

| | | |
|---|---|---|
| 1) R 2, 28<br>pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum. | Mt 5, 3<br>λέγων· μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. | Luc 6, 20<br>ἔλεγεν· μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. |
| 2) R 2, 28<br>Et esurientes et sitientes aeternis bonis iustitiae saturandos esse promisit. | Mt 5, 6<br>μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. | Luc 6, 21<br>μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. |
| 3) R 2, 28<br>mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros. | Mt 5, 8<br>μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. | |
| 4) R 2, 27 (2, 29)<br>Beati pacifici, quoniam (quia) ipsi filii dei vocabuntur. | Mt 5, 9<br>μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. | |

Giebt uns auch R 2, 28 die Seligpreisungen nicht direkt als Zitate, so lässt es uns doch ihren ursprünglichen Wortlaut leicht erkennen. Wenn nämlich R 2, 27 und R 2, 29 dasselbe Zitat bis aufs Wort übereinstimmend bringen, selbst das Mt 5, 9 in den meisten Codices fehlende

ipsi wiederholen — der Wechsel zwischen quoniam und quia ist dem Übersetzer zur Last zu legen —, so können wir daraus folgern, daß auch die Zitate R 2, 28 ziemlich wortgetreu sind. Darauf führt uns noch eine weitere Beobachtung:

Die sogenannte 6. Seligpreisung wird auch noch an anderen Stellen in R angeführt, bezw. frei wiedergegeben, wo ebenfalls KΠ verarbeitet sind: R 2, 22. 28. 3, 29. 30, womit H 17, 7 zu vergleichen ist. Nun stimmen diese Anführungen ebenfalls wörtlich überein, abgesehen davon, daß, wie Cod. Carm. P. R. bei R 3, 27, so auch sämtliche Handschriften bei R 2, 22. 3, 30 mundo corde lesen, eine Variante, die nach den übrigen Stellen R 2, 28, R 3, 29 zu verbessern ist. So erkennen wir auch hieraus, daß sich der Verfasser der KΠ auch bei den übrigen Seligpreisungen möglichst genau an seine Vorlage gehalten hat.

Scheiden wir nun von dieser Voraussetzung aus, was in R 2, 28 nur Glosse ist, so erhalten wir folgenden Wortlaut:

| | |
|---|---|
| 1) pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum. | beati pauperes, quod adipiscentur regna coelorum. |
| 2) Et esurientes et sitientes aeternis bonis justitiae saturandos esse promisit. | beati esurientes et sitientes, quod justitia saturabuntur. |
| 3) mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros. | beati mundi corde, quoniam ipsi deum videbunt (so R 3, 30!). |

4) beati pacifici, quoniam ipsi filii dei vocabuntur.

Es leuchtet ein, in welchem Maße der so reducierte Text der Seligpreisungen mit dem des kanonischen Matthäusevangeliums übereinstimmt, zumal im Unterschied von Lucas. Hier wie dort steht das Prädikat in der 3. Person Pluralis, bei Lucas dagegen in der 2. Person Pluralis. Im einzelnen reden KΠ wie Mt 5, 3 vom Himmelreich (regna coelorum bezw. βασιλεία τῶν οὐρανῶν), während Lucas das Reich Gottes verheißt (βασιλεία τοῦ θεοῦ); KΠ und Mt 5, 6 erwähnen Hungernde und Dürstende, Luc 6, 21 nur Hungernde. Die 6. und 7. Seligpreisung stimmen mit Matthäus fast wörtlich — den Zusatz ipsi ausgenommen — überein, während sie bei Lucas fehlen.

Andrerseits sind auch bedeutsame Abweichungen von Matthäus und charakteristische Übereinstimmungen mit Lucas unverkennbar. KΠ und Luc 6, 20 wissen nichts von den „geistlich" Armen, son-

dern verheißen nur den „Armen" das Himmelreich bezw. das Reich Gottes. Die Glosse in KΠ (R 2, 28 pro penuriae tolerantia und ut sub tanta spe aequanimiter paupertatis pondus spreta cupiditate portarent) schließt geradezu die Deutung auf geistlich Arme aus und nötigt an leiblich Arme zu denken.

KΠ und Luc 6, 21 reden in gleicher Weise nicht von solchen, die nach der Gerechtigkeit hungern (und dürsten). Denn die KΠ können nur, wie in gleicher Weise der glossierende Zusatz: ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac injusti operis molirentur beweist, an solche gedacht haben, die leiblich hungern und dürsten. Bei Lucas aber deutet die nähere Bestimmung νῦν darauf hin, daß auch hier nur, wie vorher bei den Armen, an ebensolche Menschen gedacht werden kann. Darauf weist auch die folgende, bei Matthäus fehlende Seligpreisung (Luc 6, 21) μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. Eigentümlich ist nur für KΠ, daß hier der Begriff der δικαιοσύνη zu dem Nachsatz gezogen wird, während er bei Lucas fehlt, bei Matthäus aber zu dem Vordersatz gehört.

Als eine auffällige Kongruenz mit der lucanischen Rezension ist es auch zu bezeichnen, wenn die KΠ, ebenso wie Lucas auf die erste Seligpreisung sofort die vierte folgen lassen. Wenn die KΠ damit die zweite und dritte des Matthäus auslassen, so haben sie nicht etwa absichtlich sie übergangen, da sie sehr wohl die dritte wenigstens (μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται cf. Luc 6, 21b) für ihren Ideengang hätten verwerten können, sondern sind damit ihrer Vorlage gefolgt, die ebenso wie Lucas diese beiden Seligpreisungen, bzw. die dritte, auch nicht in der lucanischen Rezension: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε, gekannt haben wird. Dies ist um so wahrscheinlicher, als ja auch bei Mt 5, 4. 5 eine gewiß nicht grundlose Unsicherheit in der handschriftlichen Überlieferung besteht, indem der Codex D, sowie die Itala, in mehrere Handschriften, Vulgata, Syr. Cur. Sin., Clemens, Origenes u. a. den Mt 5, 4 vor Mt 5, 5, dagegen Cod. ℵ B C Σ, sowie die Itala in 3 Codices, die Peschittho, und Syriaca Charklensis, die koptische, äthiopische Übersetzung, Tertullian u. a. Mt 5, 4 nach Mt 5, 5 setzen, also die Seligpreisung der Leidtragenden vor die der Sanftmütigen stellen und an die der Armen anschließen.

Es fragt sich, welcher Textgestalt, ob der der KΠ oder der des kanonischen Texts, die Priorität gebührt.

Man könnte geneigt sein, den Text der KΠ als eine willkürliche Änderung des kanonischen Textes zu bezeichnen, indem man darauf

hinweist, daß ein Evangelium, das bei Ebioniten im Gebrauch war, selbstverständlich die leiblich Armen, Hungernden und Dürstenden selig gepriesen habe. Aber ist dies auch möglich, so ist es doch nicht wahrscheinlich. Denn vergleichen wir die Gestalt, in der ein andres Herrenwort Mt 6, 33 in KΠ vorliegt, so erkennen wir, welches Gewicht gerade in KΠ auf das Streben nach der Gerechtigkeit gelegt wird.

| R 2, 20 | R 2, 22 | R 3, 20 | R 3, 37 | R 3, 41 | Mt 6, 33 |
|---|---|---|---|---|---|
| primum est omnium, justitiam dei regnumque ejus inquirere. | Suadeo primo justitiam ejus esse requirendum. | Et ideo jussit nos quaerere justitiam boni dei regnumque ejus et omnia, inquit, haec adijicientur vobis. | dicebat magister noster, ut et justitiam ejus quaererent. | dicentem: Quaerite primo justitiam eius et haec omnia adponentur vobis. | Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. |

Überall ist hier die Gerechtigkeit in der Weise betont, daß sie entweder allein genannt oder vorangestellt wird, wie sie auch im Codex Vaticanus (B) vorangestellt ist; nur R 2, 46, eine Stelle, die dem Redaktor zur Last fällt, stimmt mit Mt 6, 33. Ziehen wir nun hierzu die 4. Seligpreisung heran, so werden wir nicht verkennen, daß zu dem Sinn, den Mt 6, 33 — ausgenommen in Cod. B — in KΠ hat, am besten diejenige Gestalt passen würde, die in Mt 5, 6 vorliegt, wo ja auch gerade das Streben (Hungern und Dürsten) nach Gerechtigkeit selig gepriesen wird. Ist aber dies zuzugeben, dann kann nicht angenommen werden, daß die KΠ bezw. das darin benutzte Evangelium absichtlich an der 4. Seligpreisung geändert und das Object des Vordersatzes zum Object des Nachsatzes gemacht hätten. Vielmehr bleibt nur die Annahme übrig, daß die KΠ bezw. deren Evangelium sie in der eigenartigen Gestalt vorgefunden haben, in der sie sie auch bringen. Eine absichtliche Änderung an der ersten Seligpreisung kann aber dann auch nicht mehr angenommen werden.

Erwägen wir aber weiter, daß gerade diese beiden Seligpreisungen — dazu in dieser unmittelbaren Aufeinanderfolge — bei Lucas in demselben Sinne wie in den KΠ und ohne die ethische Näherbestimmung wie bei Matthäus angeführt sind, so werden wir die Textgestalt, welche die Seligpreisungen in den KΠ bezw. ihrem Evangelium haben, als die originale, die des kanonischen Matthäusevangeliums dagegen als die secundäre, eben als eine Umdeutung der an leiblich Arme und Hungernde gerichteten Herrnworte ins Geistliche ansehen müssen. Inwieweit dann noch die zweite, dritte und fünfte Seligpreisung des Matthäusevangeliums als original betrachtet werden können, läßt sich auf Grund des Evan-

gelientextes in KΠ und Lucas nicht sicher ausmachen. Keinesfalls aber können nach dem Sachverhalt, wie er hier zu constatieren ist, die 2. und 3. Seligpreisung vor der 4. gestanden haben.

Bei unsrer Untersuchung haben wir die Frage außer acht gelassen, in welcher Zeit die KΠ entstanden sind, um von hier aus eine weitere Instanz für unsre Aufstellungen zu gewinnen. Denn diese Frage hängt aufs engste mit dem ganzen literarischen Problem zusammen, das die klementinische Literatur bietet. Indem wir an andrer Stelle näher darauf eingehen werden[1], möchten wir hier nur als Ergebnis unsrer diesbezüglichen Untersuchungen hinstellen, daß die KΠ nicht viel später als 135 n. Chr. und zwar in Palästina (Caesarea), in dem Bereich einer dem Elkesaitismus verwandten ebionitisch-gnostischen Sekte entstanden sind. Könnte dieses Resultat Zustimmung finden, so würden wir in den Zitaten der KΠ einen dem kanonischen Matthäusevangelium nahe verwandten Evangelientext besitzen, der uns zeitlich und örtlich, um ein beträchtliches über Justin hinaus, näher an die älteste apostolische Überlieferung heranführen würde. Zugleich hätten wir damit ein gewichtiges Argument mehr gewonnen, das uns die Originalität der in den KΠ und Lucas vorliegenden Tradition über die sogen. Seligpreisungen gegenüber der des kanonischen Matthäus bestätigen würde.

[1] Vgl. meine demnächst in Texte und Untersuchungen N. F. X., 4 erscheinende quellenkritische Untersuchung über „die Pseudoklementinen".

---

[Abgeschlossen am 5. November 1903.]

# Miscellen.

## Kappôres.

### I.

**Bemerkungen zu A. Deißmann, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον in Heft 3 des 4. Jahrgangs dieser Zeitschrift, S. 193ff. des Jahrgangs 1903.**

Die Ausführungen Deißmanns über Kappôres S. 204ff. veranlaßten mich, Herrn I. I. Kahan in Leipzig um Auskunft zu bitten. Herr I. I. Kahan ist von Franz Delitzsch's Zeiten her Lehrer am Institutum iudaicum Delitzschianum in Leipzig.[1] Er ist ein tüchtiger, philologisch geschulter jüdischer Gelehrter, dessen reiche Kenntnisse die Theologen benutzen sollten, um endlich das so lange arg vernachlässigte Gebiet der jüdischen Literatur fruchtbar und umfassend anzubauen.

S. 204 führt Deißmann die Ansicht von Daniel Sanders an und bemerkt dazu, daß kappôr, resp. kapporoh zwar synonym seien mit kappôres, aber, nach Weigand und Hildebrand, kappôres nur von kapkôreth herkommen könne, nicht von kappôr, resp. kaporoh. S. 205 wird dasselbe gesagt, die Synonymität beider nur noch dahin näher erläutert, daß kappôreth = kappôres keinen andern Sinn habe als kappôroh, nämlich den von „Sühnung". Speziell denkt Sanders und Weigand hierbei an die Sühnezeremonie am Versöhnungstage, d. h. das Schlachten und um den Kopf Schwingen eines Hahnes mit den Worten: זה כפרתי. Die Begriffe „Sühnung" und „Tötung" rückten danach, meint Deißmann, sehr nahe zusammen, „Du bist kappôreth" konnte somit zu der Bedeutung: „Du bist der Vernichtung geweiht" kommen und schließlich kappôres überhaupt = vernichtet üblich werden.

Dem gegenüber gibt Herr I. I. Kahan folgendes an:

1. Der Gedanke der Kappôroh, der Sühnung, haftet nicht nur an der Sühnezeremonie des Versöhnungstages, sondern nach jüdisch-theologischer Anschauung ist jedes Leid, jeder Schaden, jeder Verlust, den

[1] Siehe Genaueres darüber in meinem Vortrag: Talmud und Theologie, J. C., B. Mohr, Tüb., 1903.

ein Mensch zu erdulden hat, eine Strafe für seine Sünde und damit eine Abbüßung seiner Schuld und eine Sühne. Diese Gedanken sind sehr alt innerhalb der Entwickelung der jüdischen Theologie. Kappôroh wird im Jargon, der jüdisch-deutschen Umgangssprache der Juden, bis auf den heutigen Tag, ganz allgemein im Sinne von: Einbuße, Verlust, Verzicht auf etwas gebraucht.

So redet man von „ĕ kappôre Geld!" im Sinne von: ich büße gern das Geld ein, ich verzichte darauf. Der Ausdruck ist alltäglich für: das ist mir, gilt mir als kappôre Geld, das Geld gilt mir wie eine Kappôre d. h. eine Einbuße, ein Verlust, wozu noch hinzuzudenken ist: und ich verschmerze das gern. Man hat es im wegwerfenden Tone gesprochen vorzustellen. Wer die echt orientalische, phantasievoll-elliptische Redeweise der Juden kennt, wird sich über die nötigen Ergänzungen nicht wundern. Soviel über Kappôroh, resp. mit Abschleifung des o der Endung in der Aussprache zu ĕ, über: Kappôrĕ.

2. Die Ableitung der Form kappôres von kappôreth bestreitet Herr I. I. Kahan. Er hält kappôres für einen Plural von kappôrĕ, gebildet mit dem ja vielfach in den modernen Sprachen üblichen s des Plurals. „Es taugt uff kappôres" = es ist wert, daß es zu Grunde geht, „ich brauch ihn uff kappôres" = er kann mir gestohlen bleiben, ich will nichts von ihm wissen, ich verzichte gern auf ihn, sind z. B. gebräuchliche Redewendungen im Jargon, die sich allerdings sehr leicht verstehen, wenn man kappôres als Plural von kappôrĕ faßt, nämlich so: „es taugt uff kappôres" würde heißen: es taugt soviel wie alle die Dinge, die kappôre sind und als kappôre gelten. Entsprechend wäre „ich brauch ihn uff kappôres" zu verstehen: ich brauch' ihn so, wie man die Dinge verwendet, die zur kappôre dienen. Kappôres hat also mit kappôreth nichts zu tun. Kappôrĕ = kappôroh hat den Sinn von: Verlust, der Vernichtung geweihter Gegenstand, kappôres sind Verluste, Gegenstände, die der Vernichtung geweiht sind.

Danach läßt sich aus dem Gebrauch von kappôres im Jargon für die Bedeutung von kappôreth gar nichts schließen, weder daß „sich kappôreth bis in die neueste Zeit erhalten hat", noch „daß ihm der Begriff der Sühnung geblieben ist", obwohl dies „von denen nicht mehr empfunden wird, die die deutsche Vokabel kappôres gedankenlos gebrauchen" (l. c. S. 206). Beides gilt vielmehr lediglich von kappôroh, resp. kappôrĕ und seinem Plural.

Mit dieser Erklärung von kappôres scheint mir Herr I. I. Kahan recht zu haben. Wer jüdisches Sprachgefühl hat und die Art jüdischer

Sprachbildung im Anschluß an das AT oder überhaupt im Zusammenhang mit demselben nachempfindet, wird sich sagen: kappôreth, das im AT in so spezifischem Sinne, nämlich doch sicher von einem Teil der Bundeslade allein, vorkommt, konnte nicht derartig abgeschliffen in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen. Der Gedanke an die besondere Art der Sühnung im Zusammenhang mit der Bundeslade konnte dabei nicht so völlig verblassen. Und so führt denn auch Levy in seinem Wörterbuch, wie Deißmann S. 205, Anm 3, richtig bemerkt, keine einzige Stelle für kappôreth an, die nicht an die Bundeslade erinnerte! Ebenso ist durchaus unwahrscheinlich, daß זה כפרתי zu übersetzen ist: „Dies ist mein kappôreth." Die Kappôreth war für den Kenner des AT ihrem Begriff nach etwas ganz Bestimmtes, den Gedanken an die Bundeslade und die mit ihr zusammenhängende Sühnung Wachrufendes, mag nun das Wort an sich bedeuten, was es will. An sich kann es sehr wohl, wie das arabische kaffârat, Sühnung bedeuten, resp. dann Sühnegegenstand (l. c. S. 203.)

Lagardes Erklärung der Bedeutung von kappôres = vernichtet lehnt Deißmann mit Recht ab (l. c. S. 205/06).

Leipzig. Paul Fiebig.

---

II.

In seiner Abhandlung — diese Zeitschrift 1903, Heft 3 — ἱλαστήριος und ἱλαστήριον versucht Prof. Deißmann der jüdischen Redensart „kappôres gehen" eine Deutung zu geben, die sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen läßt. Es kann nämlich dem Kenner jüdischer Kultgebräuche, von dem Prof. D. Aufklärung über diesen Punkt wünscht, gar keinem Zweifel unterliegen, daß kappôres nichts anderes ist, als die Pluralform von kappara. — Wie die Juden für Zarah „Not" „Zoroh" sprechen und im Plural „Zores", so sagen sie für kapparah — kappore und kappores. Welchen Begriff sie damit verbinden, auch darüber kann kein Zweifel herrschen. — Prof. D. zitiert J. Levy Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch II, S. 387. Aus den an dieser Stelle angeführten Zitaten ist klar zu ersehen, daß kappôres nichts anderes als kapparoth sein kann.

Wenn das bei Levy angeführte: תהא מיתתי כפרה bedeutet: Mein Tod möge eine kapparah, Sühne, sein, so muß auch das folgende בנות ישראל אני כפרתן übersetzt werden: Töchter Israels, ich möge ihre kapparah — und nicht ihr kapporeth — sein.

In diesem Sinne haben auch die Juden seit dem Mittelalter bei dem

Schwingen des Hahnes oder der Henne um den Kopf gesprochen: seh (od. soth) kapparathi, dieser oder diese ist meine kapparah und nicht meine kapporeth.

Das bei Eisenmenger Notierte: arme Juden, die keinen Hahn kaufen können, geben einem Christen drei oder vier Pfennig und fragen ihn, ob er eine כפרה sein wolle, kann, soweit ich sehe, aus keiner jüdischen Quelle belegt werden. — Ebenso unrichtig ist das von Lagarde aus Bodenschatz Entnommene, daß כפרת jetzt „das Türlein" ist, durch welches die Gesetzrolle aus der Lade herausgeholt wird. Dieses „Türlein" ist nichts anderes als das פרכת der Vorhang, der über der Lade hängt.

Stockholm. G. Klein.

---

## Zum Zitat in Eph 4, 8.

Noch in der jüngst erschienenen 8. bezw. 7. Auflage des Meyerschen Kommentars der Gefangenschaftsbriefe schreibt Erich Haupt, daß „die chaldäische Paraphrase, das syrische AT und die Glosse des Isaak . . . beweisen, daß in der jüdischen Tradition die Psalmstelle ebenso wie hier bei Paulus verstanden ist, sein Zitat also nicht auf einem Gedächtnisfehler, sondern auf der ihm geläufigen Rabbinischen Auffassung beruht."

Hiezu nur eine kurze Mitteilung über die Lesart der syrischen Bibel, weil dieselbe Angabe unbeanstandet allenthalben wiederkehrt, z. B. bei von Soden im Hand-Kommentar, in Hühn's Bearbeitung der alttestamentlichen Zitate (1900), in Berg's amerikanischer Monographie: The influence of the Septuagint upon the Pešiṭta Psalter (1895), in Grills Monographie über den 68. Psalm (1883) S. 134 usw.

Die früheren Druckausgaben der syrischen Bibel haben allerdings wie das Targum und wie Paulus „gegeben" statt „empfangen"; aber seit einem halben Jahrhundert liest man in der besten Ausgabe des syrischen AT's, in der von Urmia, umgekehrt „empfangen" und nicht „gegeben". Und dieselbe Lesart bietet auch das in Mossul 1877 erschienene Psalterium Syriacum ad fidem plurium optimorum codicum habita ratione potissimum hebraici textus nunc accuratissime exactum a Josepho David chorepiscopo Syro Mausiliensi, ebenso der Liber Psalmorum, den Paul Bedjan ad usum scholarum 1886 in Paris herausgab. In der arabischen Vorrede zur Mossuler Ausgabe wird die Stelle ausdrücklich besprochen und gesagt, daß zwar die Jakobitischen Exemplare „gegeben" hätten, daß aber die alten Handschriften und insbesondere die chaldäi-

schen d. h. nestorianischen „empfangen" als richtig bezeugten. Zwar erklärte Baethgen diese Lesart trotz der vom Herausgeber dafür angeführten Zeugen für „Korrektur" (Jahrbücher für prot. Theol. 8, 447); aber W. E. Barnes in Cambridge bestätigt mir, daß seine (4) nestorianischen Handschriften „empfangen" haben und dazu eine Jakobitische (Laurent. Or. 58 in Florenz), die auch an einigen andern interessanten Stellen mit den nestorianischen stimme, daß dagegen 10 Jakobitische Handschriften (und eine nestorianische über Rasur) „gegeben" aufweisen. Es stehen sich also hier die beiden Zweige der syrischen Überlieferung so schroff als möglich gegenüber, und es muß erst noch untersucht werden, welcher das Ursprüngliche erhalten hat; jedenfalls darf nicht mehr wie es bisher geschah, rundweg behauptet werden, daß der Syrer mit Paulus gehe. In dem ganzen halben Jahrhundert, seit die Urmiabibel veröffentlicht wurde, habe ich ihre Lesart nur von Grill im Anhang zu der genannten Monographie angeführt gefunden, aber ohne eine Bemerkung über die Tragweite dieser Lesart.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

**Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit im Martyrium des Polykarp.**

In c. 12, 2 des Martyriums des Polykarp haben bisher alle mir bekannten Ausgaben geboten: Der Prokonsul schickte seinen Herold ἐν μέσῳ τοῦ σταδίου κηρῦξαι τρίς · „Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι". Der Apparat von Zahn merkt an τρις c. m EL: τριτον b p v. Sein lateinischer Text lautet: tunc voce praeconis in arena media ter clamatum est: „Polycarpus Christianum se semper esse confessus est."

Niemand wird daran Anstoß nehmen. Um so überraschender kommt es mir, daß Schwartz in der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Euseb 4, 15, 25 (S. 346, 3 f.) interpungiert: πέμψαι τε τὸν κήρυκα καὶ ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ κηρῦξαι »τρὶς Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι«. Der Apparat belehrt, daß das mart. και und Kodex R εἶναι auslasse; über die Interpunktion der Handschriften enthält er nichts. Der von Th. Mommsen für die Ausgabe bearbeitete lateinische Text Rufins lautet: misso igitur curione ad populum iubet voce maxima protestari Polycarpum tertio confessum Christianum se esse." Nicht angeführt ist von Schwartz, daß der von mir übersetzte Syrer deutlich die Interpunktion hinter τρις hat. „Und er schickte den Herold, und

er verkündete mitten im Stadion dreimal: Polykarpus hat über sich selbst gestanden, daß er ein Christ ist."[1]

Schwartz hat außer Rufins Übersetzung sicher noch andre Gründe zu dieser Änderung gehabt; mir sind solche unbekannt. Nach der neuen Interpunktion müßte man schließen, daß die Prozeßordnung ein dreimaliges Geständnis des Angeklagten vorschrieb, nach der alten, daß eine dreimalige Verkündigung des Geständnisses vorkam. In den von mir nachgesehenen Märtyrerakten finde ich Verurteilung auf einmaliges Geständnis hin (vgl. die Märtyrer von Lyon) und einmalige Verlesung des Geständnisses und Urteils (z. B. im Martyrium des Pionius). Ein Urteil von kundiger Seite wäre sicher erwünscht.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

## Zu Mt 28, 18.

Wie nötig es ist, Tischendorf's Apparat nach der syrischen Bibel zu ergänzen und zu berichtigen, kann Mt 28, 18 lehren.

Bei Wettstein stand noch, daß der Syrer nach den Worten „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" aus Joh 20, 21 hinzufüge „und wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch." Bei Bengel findet sich, daß diese Ergänzung auch beim Armenier und Perser stehe. Bei Tischendorf findet sich von all dem keine Silbe.

Die neue Ausgabe der syrischen Evangelien von Pusey-Gwilliam sagt dazu: Sectio ܬܟܗ 425, quae a Codd. Gr. abest, in Syr. omnibus quos inspeximus continetur. Der Kanon 7 (= Mt Joh), dem diese Sektion zugehört, der bei Tischendorf (III, 131) und Wordsworth-White nur 7 Nummern befaßt, hat bei Pusey-Gwilliam 16 (Mt 426 Sektionen statt 355, Joh 271 statt 239).

Ein Blick in den arabischen Tatian zeigt, — der Curetonsche und Sinai-Syrer fehlen leider, — daß dies auf das Diatessaron zurückgeht. 1881 fehlte es noch bei Zahn (Forschungen I, 218f.). Für den griechischen Text hat der Zusatz keine Bedeutung, um so wichtiger ist er für die Beurteilung des Syrers.

[1] Die syrischen Worte missit curionem et protestabatur in medio stadio könnten, beiläufig bemerkt, natürlich auch übersetzt werden „er schickte den Herold und verkündete" (ohne Komma d. h. ohne Subjektswechsel); aber der Zusatz „mitten im Stadium" zeigt, daß ein Subjektswechsel anzunehmen ist, beziehungsweise protestabatur, κηρῦξαι, wenn auf den Prokonsul bezogen mit „ließ verkünden" zu übersetzen ist. Die gleiche Bedeutung eines solchen Kommas s. Joh 18, 16 θυρωρῷ, καί; vgl. auch 19, 13 τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν.

Ähnlich fehlt z. B. Act 18, 8 die Mitteilung, daß die Worte „Euer Blut sei auf eurem Kopf“ beim Syrer fehlen. Ähnlich an anderen Stellen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

## Marcus colobodactilus.

Die Bezeichnung des Marcus als κολοβοδάκτυλος ist in neuerer Zeit mehrfach besprochen worden; so beispielsweise von Harnack in dieser Zeitschrift 3, 164—166. Nach dem spanisch-arabischen Fragment, das Vollers und v. Dobschütz in Bd. 56 der ZdmG 640, 645 veröffentlichten, war es der rechte Daumen, den er sich abhieb.[1] Was es mit dieser Selbstverstümmlung des früheren Leviten auf sich hat, weiß ich nicht; umsomehr möchte ich auf das Targum von Psalm 137, 4 verweisen, wo die Frage: „wie sollen wir des Herrn Lied singen im fremden Lande“ durch die Bemerkung eingeleitet ist: מן יד קטעו ליואי אליוניהון בככידהון ואמרין „von der Hand bissen (hieben) die Leviten ihre Daumen ab mit ihren Zähnen und sagen: Wie sollten wir“ usw. Der nächste Vers wird dort eingeleitet: „Es antwortet die Stimme des h. Geistes und spricht: Vergäße“ usw. Die Wörterbücher (Levy, Jastrow) zitieren als Parallele Pesik. r. sect. 31: sie steckten die Daumen ihrer Hände in den Mund und bissen sie ab; Jalkut zur Stelle.

Es ist schwer zu bezweifeln, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Legende von den Leviten, die nicht des Herrn Lied singen wollten im fremden Lande und sich deshalb die Daumen verstümmelten, und dem Leviten Markus, der nicht mit nach Kleinasien weiter ziehen wollte und sich den Daumen abgehauen haben soll. Ebenso schwer ist es aber diesen Zusammenhang zu erklären. Einfacher erklärt sich dagegen das Daumenabbeißen als Mittel gegen das Singen, wenn man sich der jüdischen Erzählung von jenem Leviten erinnert, die ich irgendwo gelesen habe, der, wenn er seine Daumen in den Mund steckte und so mit den Händen einen Schallbecher bildete, im Tempel zu Jerusalem so laut schmetterte, daß man es bis nach Jericho hören konnte. Die Sache weiter zu verfolgen muß ich andern überlassen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

[1] Von älterer Literatur notierte ich mir aus Elsner p. 2n***: Quod Nemeitz in vernuenft. Gedanken P. II p. 147 und Keysler itiner. p. 115 de Marco sacerdote pollicem sibi abscindente adnotant, id in Hieronymi prologis, ni fallor, omnibus legitur.

## Zum Namen der Essäer.

Schürer sagt im Text des § 10 seiner Geschichte des jüdischen Volkes (³ II, 559): „Wenn Philo behauptet, ihr Name sei identisch mit ὅϲιοι, so ist dies eben nur etymologische Spielerei. In Wahrheit ist er jedenfalls semitischen Ursprungs.“ In der Anmerkung fügt er nach Nennung der drei philonischen Belegstellen (M II, 457, 459, 632) hinzu: „Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß Philo bei diesen Erklärungen an das semitische chasê gedacht hat (so Lucius 189). Vielmehr leitet er den Namen wirklich von dem griechischen ὁϲιότηϲ ab.“ Zu gunsten der Deutung von Lucius möchte ich auf Chrysostomus verweisen, der zur Erwähnung der Sicarier in Act 21, (hom. 46 in Acta, Migne 60 col. 324) sagt: die einen sagen, die Sicarier seien Räuber, die ihren Namen von ihren Schwertern hätten, ϲικῶν λεγομένων παρὰ Ῥωμαίοιϲ· οἱ δὲ τῆϲ μιᾶϲ αἱρέϲεωϲ τῆϲ παρ’ Ἑβραίοιϲ.

Τρεῖϲ γάρ εἰϲι παρ’ αὐτοῖϲ αἱρέϲειϲ αἱ γενικαί, Φαριϲαῖοι, Σαδδουκαῖοι καὶ Ἐϲϲηνοί, οἳ καὶ Ὅϲιοι λέγονται (τοῦτο γὰρ ἔϲτι τὸ Ἐϲϲηνοὶ ὄνομα), διὰ τὸ τοῦ βίου ϲεμνόν· οἱ αὐτοὶ δὲ καὶ Σικάριοι διὰ τὸ εἶναι Ζηλωταί.

Da Chrysostomus nicht die bei Philo gebräuchliche Form Ἐϲϲαῖοι, sondern die bei Josephus gewöhnlichere Ἐϲϲηνοὶ gebraucht, wird seine Mitteilung nicht auf Philo zurückgehen; und da er des Semitischen wohl kundig ist, muß nach seinem Wortlaut um so mehr angenommen werden, daß er mit ὅϲιοι eine Übersetzung geben will, also an חסיא, חסין denkt; dann wird diese Annahme aber auch für Philo wahrscheinlicher. Ob diese Etymologie freilich die richtige ist, oder die bei Schürer nicht erwähnte, auf dem Hamburger Orientalistenkongreß 1902 aufs neue aufgestellte, „die Schweigenden“ kann ich dahingestellt sein lassen. Die Sicarier mit ihnen in Verbindung zu bringen, ist natürlich ein unglücklicher Einfall, dessen Urheber ich nicht kenne. Eine etymologische Erklärung soll das διὰ τὸ εἶναι Ζηλωταί wohl nicht abgeben, wie Σικάριοι μεθυϲταί in den Onomastica vaticana bei Lagarde, OS. 198, 49 und bei Hieronymus: Sicariorum ebriosorum (ebenda 71, 21). Wie Chrysostomus, auch Oecomenius (Migne 118, 268): οὗτοι τὸν βίον ϲεμνότερον ἀϲκοῦϲι, φιλάλληλοι ὄντεϲ καὶ ἐγκρατεῖϲ· διὸ καὶ Ἐϲϲηνοὶ προϲαγορεύονται, ἤγουν ὅϲιοι· ἄλλοι δὲ αὐτοὺϲ Σικαρίουϲ ἐκάλεϲαν, ἤγουν Ζηλωτάϲ. Ebenso Theophylakt (Migne 125, 192).

Maulbronn. Eb. Nestle.

## Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus.

Zu der mannigfach erörterten Stelle Strom. 1, 21, in der Clemens sagt, daß von der Geburt des Herrn bis zum Tod des Commodus im ganzen 194 Jahre 1 Monat 13 Tage verflossen seien, findet sich eine wertvolle Beobachtung an einem Ort, der leicht übersehen werden könnte, daher erlaube ich mir darauf hinzuweisen. In der zweiten der „Untersuchungen über die Zeitrechnung der Germanen“ von Gustav Bilfinger, welche „Das germanische Julfest“ behandelt (Programm des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart, 1901, 132 S. 4°), handelt der erste Abschnitt von der Feier des 6. Januar, der zweite von der des 25. Dezember. Die Rechnung des Clemens führt auf den 18. November. Bilfinger erinnert nun daran, daß von Epiphanius die Taufe Jesu auf den 12. Athyr d. h. den 8. November angesetzt werde, und sagt: „Man kann also fast mit Sicherheit schließen, daß statt 13 vielmehr 23 zu lesen ist, daß also zur Zeit des Clemens so gerechnet wurde, daß man die leibliche Geburt Christi seiner Taufe genau um 30 Jahre vorausgehen ließ und beide Ereignisse auf denselben Kalendertag setzte.“ Es ist natürlich ebensogut möglich, daß bei Clemens ein Rechenfehler nicht ein nachträglicher Schreibfehler vorliegt; das aber, glaube ich, geht aus diesem nahen Zusammentreffen mit Bestimmtheit hervor, daß schon Clemens das von Epiphanius erwähnte Datum des 12. Athyr im Auge hat.

Zugleich sei angeführt, daß in dieser Abhandlung der erste eingehende Versuch vorliegt, nachzuweisen, warum die Taufe Jesu auf den 6. Januar = 11. Tybi (Clemens a. a. O., Epiphanius Haer. 51 = Geburt Jesu) angesetzt wurde. Der 11. Tybi fällt genau 15, der 12. Athyr genau 17 ägyptische Monate vor den 29. Phamenot = 25. März, den Todestag Jesu.

Endlich ist zur Erörterung der Stelle in Lagarde's Mitteilungen 4, 264 ff. und zu Nilles Kalendarium 2, 696 zu bemerken, daß dort die ägyptischen und lateinischen Monatsdaten in ein anderes Verhältnis zu einander gebracht sind als bei Epiphanius und Bilfinger.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

## Zur Versuchung Jesu.

„Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.“ Ev. Mt 4, 8 f. vgl. Lc 4, 5 ff.

Es scheint nicht bemerkt zu sein, daß hier eine Variante eines älteren persischen Legendenmotivs vorliegt. Polybios (ed Hultsch frgt. 90; ed. Dindorf frgt. 49) erzählt, der Name Kappadokien werde auf einen Perser zurückgeführt, der auf der Jagd seinen König vor einem Löwen rettete, „οὗτος οὖν ὁ Πέρσης ἐπί τινος ὄρους ὑψηλοτάτου ἀναβὰς καὶ πᾶσαν τὴν γῆν περισκοπήσας ὅσην ὀφθαλμὸς ἀνθρώπινος περιβλέπει κατὰ ἀνατολὰς καὶ δυσμὰς ἄρκτον τε καὶ μεσημβρίαν δωρεὰν παρὰ τοῦ βασιλέως πᾶσαν εἴληφε.“ Als „ἄρχων τοῦ κόσμου“ ist der Teufel an die Stelle des Perserkönigs getreten.

Göttingen. Hugo Willrich.

---

## Zu S. 260 (dieses Bandes).

Herr Alfred Schmidtke bittet mich, die Anmerkung 1 S. 260 zu tilgen, in der ich es als einen großen Fehler seiner Ausgabe bezeichnete, daß ihr an zweifelhaften Stellen über Interpunktion und Accentuation nichts zu entnehmen sei. Da er die der Pariser Handschrift zu Grunde liegende Unziale herzustellen gesucht habe, habe er von diesen Dingen abzusehen gehabt. Das erstere ist richtig, hätte aber eine Mitteilung, wie ich sie wünschte, nicht ausschließen müssen. Übrigens verweise ich gerne auf die Selbstanzeige der Ausgabe, welche das Theologische Literaturblatt in No. 27 als Erzgänzung zu meiner Besprechung in No. XX gebracht hat.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

## Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments.

Unter den koptischen Pergamenten der Königlichen Museen zu Berlin befinden sich Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Bibelhandschriften, die für die Erforscher der neutestamentlichen Textgeschichte nicht ohne Interesse sein werden.

Das eine Fragment (P. 8771; zweispaltig; die Spalte hatte etwa 30 Zeilen, die Zeile etwa 10 Buchstaben; frühestens neuntes Jahr-

hundert)[1] scheint aus einer Perikopensammlung zu stammen. Es enthält Bruchstücke des Abschnitts Luk 12, 4—12, zuerst griechisch, dann saïdisch. Der Anfang des koptischen Textes ist durch eine rot gemalte Überschrift „Ebenso (ὁμοίως), seine Übersetzung", hervorgehoben, außerdem durch einen großen, in mehreren Farben ausgeführten Initialbuchstaben. Beide Texte zeigen dieselbe Unzialschrift. Der griechische Abschnitt deckt sich, soweit er noch vorhanden ist, genau mit dem Wortlaute der Nestleschen Ausgabe; der saïdische stimmt mit dem von Woide, Appendix S. 51f. veröffentlichten Texte fast bis auf den Buchstaben überein.

Wertvoller ist ein Fetzen (P. 9108) aus einer ebenfalls zweispaltigen Handschrift (sechstes oder siebentes Jahrhundert; Zahl der Zeilen einer Spalte nicht mehr zu ermitteln; die Zeile hat etwa 15 Buchstaben), deren linke Kolumne den Text in dem Dialekte des Faijûm bot, während die rechte den entsprechenden griechischen Text enthielt. Leider ist das Bruchstück sehr klein: auf der Vorderseite steht Mt 13, 10f. faiiûmisch (> ἀποκριθεὶς V. 11), auf der Rückseite Mt 13, 20f. τ[ὰ πετρώδη bis πρόσ[καιρος griechisch (> αὐτόν V. 20), in derselben Unzialschrift wie der koptische Text. Die Bedeutung des Fragmentes beruht zunächst darauf, daß nur eine sehr geringe Anzahl faiiûmischer Bibeltexte erhalten ist. So ist jedes neue Stück von Wert, mag es noch so klein sein. Zweitens gibt uns unser faiiûmisch-griechisches Bruchstück willkommenen Aufschluß über die gottesdienstliche Sprache im Faiiûm. Es ist sicher, daß in dieser Landschaft die nationalen Ägypter stark in der Minderheit waren. Es mußte selbst der Umstand auffallend erscheinen, daß hier überhaupt eine koptische Bibelübersetzung entstand. Unsere Handschrift berechtigt nun in der Tat zu dem Schlusse, daß mindestens in einem Teile der faiiûmisch-koptischen Gemeinden, vielleicht sogar in fast allen[2], koptisch und griechisch Gottesdienst gehalten wurde.

Berlin. J. Leipoldt.

[1] Die Angaben über das Alter der Handschriften verdanke ich Herrn Dr. Schubart.

[2] Dieser Schluß ist möglich, da nur ganz wenige ausschließlich faiiûmische Bibelhandschriften bekannt sind. Dagegen darf man aus der Existenz saïdisch-griechischer Bibelhandschriften schwerlich ein ähnliches folgern; denn diesen steht eine erdrückende Masse ausschließlich saïdischer Bibelhandschriften (und das Zeugnis koptischer Schriftsteller) entgegen.

## Eine Tridentiner Bibelhandschrift.

Durch die Freundlichkeit des Verfassers, des P. Michael Hetzenauer in Innsbruck, ist mir ein Aufsatz in der katholischen Kirchenzeitung, vormals Salzburger Kirchenblatt, 1903, Nr. 83, vom 23. Okt. zugegangen, in dem auf die in der Tridentiner Stadtbibliothek als Codex Bassetti Nr. 2868 mss. befindliche Handschrift der Vulgata hingewiesen ist. Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1365, ist mit Miniaturen geschmückt und dadurch merkwürdig, daß sie wahrscheinlich den auf dem Tridentiner Konzil citierten Bibelstellen zu Grunde gelegt ist. Ich benutze diese Gelegenheit, dem Verfasser des obengenannten Aufsatzes meinen Dank dadurch auszusprechen, daß ich auf die Handschrift und ihre Beschreibung a. a. O. hinweise. E. P.

---

## Preisfragen der Haager „Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion".

I. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904: „Ist konsequenter Antisupranaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen?"

II. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905, wieder die Frage, mit Änderung im zweiten Teil: „Auf welche Gründe hin nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben haben? Welchen Einfluß muß die Anerkennung haben auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht?"

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das auch ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind) vor dem festgesetzten Datum, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam.

Der Preis ist 400 Gulden.

---


Stanford University Libraries
3 6105 007 272 847

